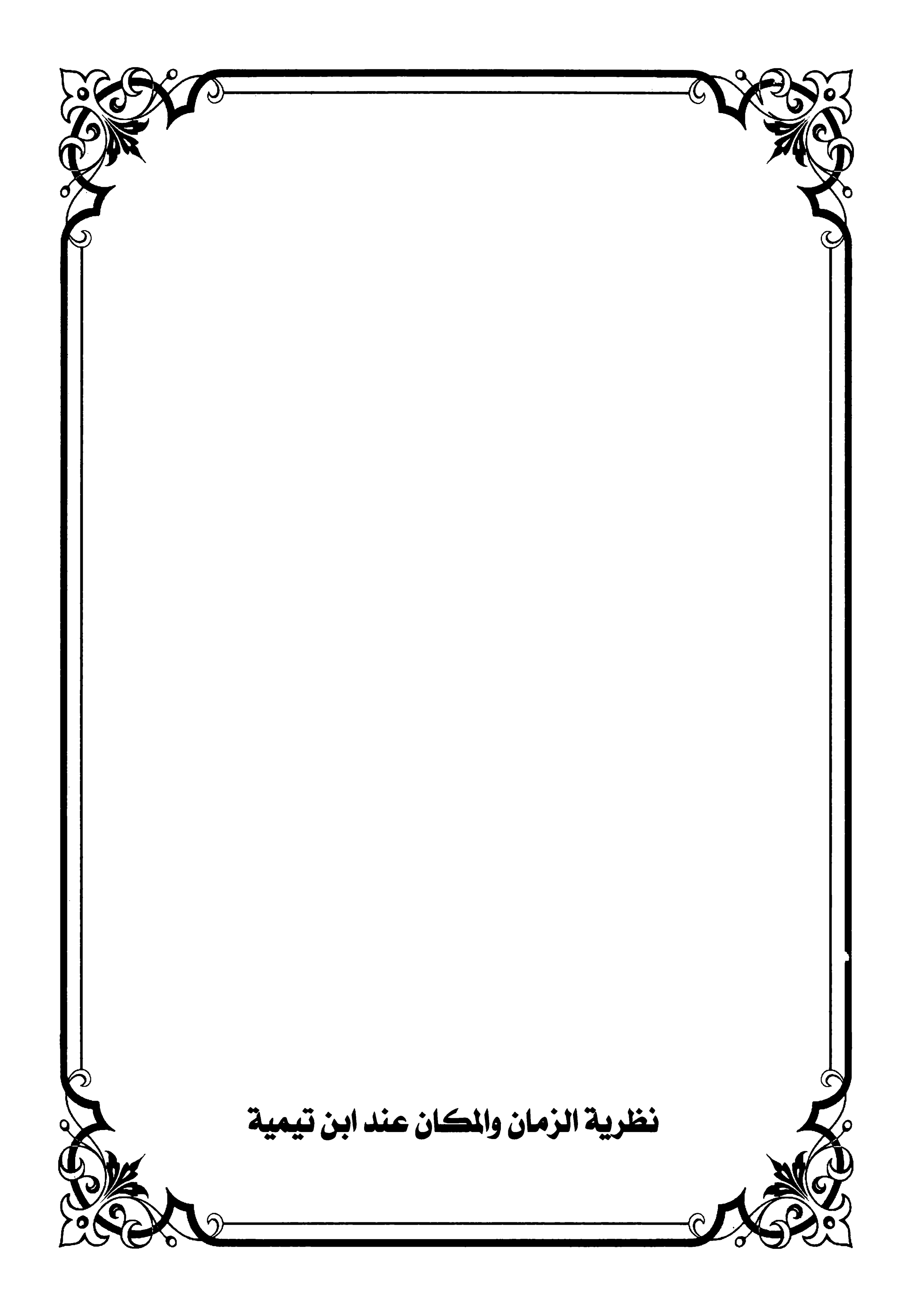
نظرية الزمان والمكان عند ابن تيمية

بحث في الدلالة الفلسفية والشرعية وبيان آثارها في البحث العقدي



تبصير
للنشر والتوزيع
تقريب التراث والدراسات العلمية والترجمة

تأليف
احمد عصام النجار


نظرية الزمان والمكان عند ابن تيمية



١٤٤٣هـ/٢٠٢٢م

رقم الإيداع: ٢٥٧٠٥/ ٢٠٢١

ردمك: ٣-٥٤-٦٧١٣-٩٧٧-٩٧٨



العنوان: ٣ شارع مسجد الفرقان - القناطر الخيرية - القليوبية - جمهورية مصر العربية

التليفون: ٠١٠١٩٧٥٧٠١٠ - ٠١١٠٢٢٦٠٠٢٠

Fb: @tbseir- **twitter:** @tabseir - **website:** http://tbseir.com
Email: tabseir@gmail.com

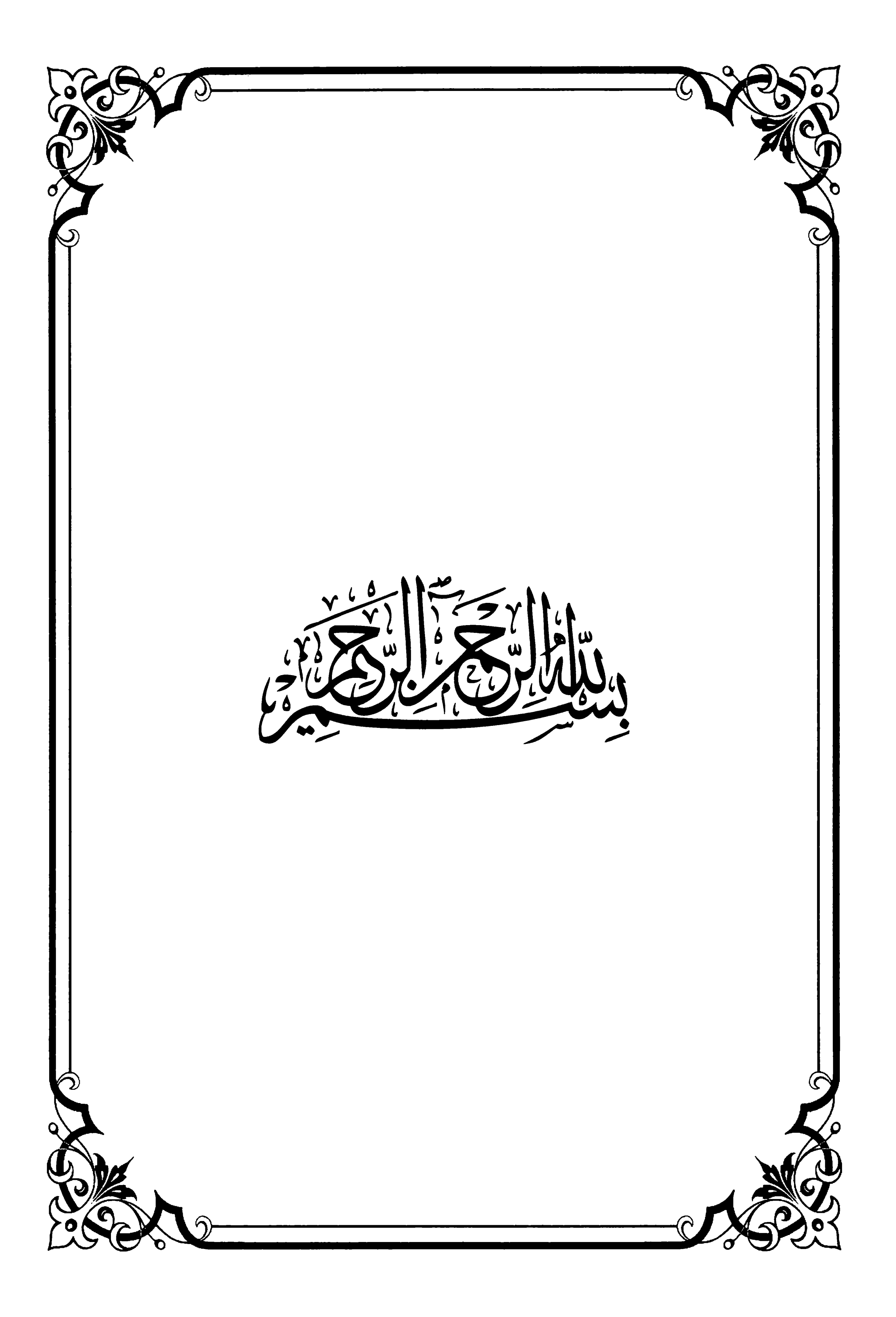


نظرية الزمان والمكان عند ابن تيمية

تأليف

أحمد عصام النجار




بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام علىٰ عبده ورسوله وآل بيته وأصحابه أجمعين، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أنْ لا إلهَ إلا اللهُ وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خاتم النبيين والمرسلين، وأسأل الله التوفيق والسداد، وبعد..

فهذا بحث مختصر في مصطلحي المكان والزمان في إطار العقيدة الإسلامية بين المتكلمين والفلاسفة وأهل السنة والجماعة، وبالتبعية لذلك فإن البحث يتناول مصطلح التسلسل الذي يعتمد علىٰ تصوُّره تصوُّر الزمان، وإن بدا لبعض طلبة العلم الشرعي هامشية المصطلحَين للوهلة الأولىٰ، إلا أنهما في واقع الأمر يُمثلان محورًا جليلًا من محاور البحث العقدي، وقد اختلفت الفِرق في تصوُّر المكان والحيِّز والزمان إلىٰ الدرجة التي أبرزت إشكالات وتحديات حقيقية سعىٰ أهل السنة والجماعة من أهل الحديث إلىٰ استيعابها واستخراج التقريرات المُثلىٰ لها من الكتاب والسنة.

ومع أن الأمر ليس بالجليل عند السواد الأعظم من المسلمين، إلا أنه ليس كذلك قطعًا في المباحث العقدية؛ وذلك لأن لوازم فَهم مصطلحَي المكان والزمان تتباين بقدر جمٍّ، بل وتبعات ذلك الفهم قد يؤول إلىٰ لوازم من أقوال واعتقادات تخالف صريح الكتاب والسنة؛ ولذلك فإن كثيرًا من الاعتقادات الشائعة عند عوام المسلمين عن المكان والزمان لازمها مخالفةُ الكتاب والسنة، ومع أنهم مفطورون علىٰ إثبات صفات الله من علو وغير ذلك، إلا أن انتشار مذهب متأخري الأشاعرة قد تسبب في شيوع عدد من الأفكار المغلوطة عند العوام.

وعلىٰ كلٍّ؛ فهذه مباحث دقيقة يصعب استيعابها علىٰ كثير من العوام؛ ناهيك عن استخراج ما فيها من أخطاء منطقية وعقلية، **وقد يكون** المتبادر للذهن في مثل تلك المسائل هو ما يخالف الشرع؛ لقصور الذهن عن تصوُّر ما يطابق الواقع المُشاهد مجردًا عن ما لا يوجد إلا في الذهن، مع أنهم مفطورون علىٰ الحق؛ إلا أن شيوع المعتقدات المغلوطة من قِبل بعض الدعاة المعاصرين الذين انتهجوا المسلك الكلامي الأشعري، أو تأثروا به! -وكذلك العلمويين- قد ساعد في انتشار ذلك.

لذا فهي مباحث تحتاج إلىٰ عقول فذَّة مفكِّرة متدبرة، وقد حضرَتْ تلك المباحثُ بكثرة -والحمد لله- عند أهل السنة، وألَّفوا فيها الشيء الكثير؛ لذلك قد أكثرت من النقل المستفيض عنهم.

ومع ذلك وجب التنبيه علىٰ أن الاعتقاد الذي يجب أن يعتقده العالِم وطالب العلم والعامي -علىٰ حدٍّ سواء- هو إثباته ونفيه للصفات الثابتة في الكتاب والسنة، والإيمان بها إيمانًا صحيحًا علىٰ طريقة الصحابة والتابعين، فحتىٰ لو اعتقد المخالف تصوُّرًا يخالف تصوُّر أهل السنة للمكان أو الزمان! -ولم يلتزم لازمَ هذا التصور الخاطئ- فإن مدار الأمر أن يثبت ما أثبته الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ من العلو والرؤية والأزل وغير ذلك، حتىٰ وإن كان ذلك بالتناقض مع أصوله العقلية في الزمان والمكان، فتصوُّر الأصول الدقيقة في المكان والزمان مما لا يؤخذ علىٰ الناس لدقة المبحث، أما إثبات ما أثبته الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ونفي ما نفاه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في الكتاب والسنة هو ما يؤخذ عليهم، وهذا هو الفصل بين ما يُعذر عليه وما لا يُعذر عليه الناس في هذا المبحث.

ولكن أهمية هذا البحث ترجع إلىٰ نقد أهم الشبهات الكلامية الفلسفية التي اعتمدها المتكلمون والفلاسفة في نفي العلو والاستواء والصفات الفعلية الاختيارية الأزلية وغير ذلك من الصفات الواردة في الأخبار المتواترة من القرآن والسنة النبوية الشريفة، ولا ادعىٰ أن هذا الطرح يحصر ويدحض كافة الشبهات العقلية لنافي الصفات،

ولكنه يناقش أهم شبهاتهم في صفات معينة؛ لأن شبهات المتكلمين والفلاسفة في نفي الصفات مختلفة في الكم والكيف.

إن استيعاب المفاهيم المطروحة في الكتاب في رؤية الزمان والمكان تمكِّن طالب العلم من نقض أساس أهم الشبهات العقلية لنافي العلو والاستواء والرؤية والصفات الاختيارية الفعلية علىٰ وجه الخصوص؛ لذلك أزعم أن المطروح بالغ الأهمية للمشهد العقدي المعاصر؛ لأن في هذا المشهد قصورًا كبيرًا عن البحث في الشبهات العقلية للمتكلمين والفلاسفة، مما آل إلىٰ استطالة بعضهم علىٰ أهل السنة والجماعة.

كما أن لهذا البحث أهمية بالغة في مشهد التصدي للإلحاد المعاصر؛ لأن جُلَّ مَن رأيتهم في هذا المشهد متأثرون أشد التأثر بمناهج المتكلمين في أمر الزمان والمكان وما يتعلق بهما من مباحث، وهذه المناهج فيها أخطاء وثغرات من الممكن للملاحدة الجدد استغلالها -إن عقلوها!-.

۞ مصطلح المكان:

المكان: هو **الحيِّز**، **والحَيِّز لغةً**: كلُّ جمعٍ مُنضمٍّ بعضُه إلىٰ بعض، وعند المتكلمين: الفراغ المتوهَّم الذي يشغله شيء ممتد كالجسم أو كالجوهر الفرد، والمتكلمين يختلفون في تعريف الحيز، كما بعضهم يفرق بين الحيز والمكان، وعند الفلاسفة: السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي.

وحسب قاموس الفيزياء الصادر عن جامعة أوكسفورد: هو خاصية للكون تتيح للظواهر الفيزيائية أن تمتد إلىٰ ثلاث اتجاهات متعامدة، وفي الفيزياء النيوتونية يتم التعامل مع المكان والزمان والمادة ككيانات منفصلة تمامًا، أما في فيزياء أينشتاين، يتم الجمع بين المكان والزمان في سلسلة متصلة رباعية الأبعاد، وفي النظرية العامة للنسبية،

ويُنظر إلىٰ المادة علىٰ أنها ذات تأثير علىٰ المكان، حيث تؤدي المادة إلىٰ انحناءات في المكان[١].

مصطلح الزمان:

الزَّمَان: الوقتُ قليلُه وكثيرُه، والزَّمان: مدَّة، وجمعه: أزمنة. وبحسب قاموس الفيزياء الصادر عن جامعة أوكسفورد: هو بُعد يتيح تمييز حدثين متطابقين يقعان في نفس النقطة في الفضاء. وبشكل عام، تمثِّل حركة الأرض حول محورها الوحدة الأساسية للساعة (أي لقياس اليوم)، وتمثِّل حركة الأرض حول الشمس الوحدة الأساسية للسنة[٢].

وسيتم فحص ونقد معاني هذه التعريفات بإذن الله في ثنايا الفصول القادمة.

موقع الحيِّز والزمان في العقيدة:

تختلف أقوال الفلاسفة والمتكلمين وأئمة أهل السنة في الحيِّز والزمان بشكل كبير، ولكل من أقوالهم لوازمُ عقَدية قد تتصادم أو تتوافق مع النصوص النقلية، فالفَهم الخاطئ لمصطلح الحيِّز علىٰ سبيل المثال قد يكون له توابع ولوازم تخالف النصوص النقلية القطعية، مثل نصوص رؤية الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ واستوائه علىٰ عرشه وعلوه وغير

---

(1) "space." In A Dictionary of Physics, edited by Rennie, Richard, and Jonathan Law. Oxford University Press, 2019. https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780198821472.001.0001/acref-9780198821472-e-2842.

(2) "time." In A Dictionary of Physics, edited by Rennie, Richard, and Jonathan Law. Oxford University Press, 2019. https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780198821472.001.0001/acref-9780198821472-e-3098.

ذلك، وكثير من المتكلمين يلتزمون ببعض لوازم تقريراتهم، إلا أن منهم من لا يلتزم بتلك اللوازم أيضًا، فيحاول التلفيق بين النص وبين تصوُّراته الباطلة.

والشائع هو التزام الفلاسفة بلوازم أصولهم أكثر من نظرائهم المتكلمين، وتلك اللوازم في حقيقتها تكون مخالِفةً لقطعيات النقل إن كانت مقدماتها فاسدة، فينتقل المتكلمُ حينها إلىٰ تأويل النصوص بدلًا من مراجعة تصوُّره للمصطلح؛ وذلك لأن منهجهم في التعامل مع العقل والنقل هو تقديم العقل مطلقًا -وإن لم ينصوا علىٰ ذلك؛ غير أن بعض عباراتهم تدل عليه، ناهيك عن تطبيقاتهم- كون العقل هو الذي أحال إلىٰ النقل وحكم بمصداقيته -كما يقررون-، فلزم تأويل النص تبعًا لمعقولاتهم -كما زعموا-.

وقد لخَّص ذلك المنهج أبو حامد الغزالي في كتابه «الرد الجميل لإلهية عيسىٰ بصريح الإنجيل» فقال:

«... إن النصوص إذا وردت؛ فإن وافقت المعقول؛ تركت ظواهرها، وإن خالفت صريح المعقول؛ **وجب تأويلها واعتقاد أن حقائقها ليست مرادة**، فيجب إذ ذاك ردُّها إلىٰ المجاز»(١).

ويقول - في موضع آخر-: «.. لا يكذَّب برهان العقل أصلًا، فإن العقل لا يكذب، ولو كذب العقل فلعله كذب في إثبات الشرع، إذ به عرفنا الشرع، فكيف يُعرف صدقُ الشاهد بتزكية المزكي الكاذب، والشرع شاهد بالتفاصيل، والعقل مزكي الشرع.

وإذا لم يكن بد من تصديق العقل لم يمكنك أن تتمارىٰ في... -ثم ضرب مثالًا تطبيقيًّا لما يقرر فقال-: نفي الصورة، وإذا قيل لك: (إن الأعمال توزن) علمت أن

---

(١) «الرد الجميل لإلهية عيسىٰ بصريح الإنجيل» (ص٣٢)، أبو حامد الغزالي.

الأعمال عرَضٌ لا يوزن فلا بد من تأويل، وإذا سمعت: (أن الموت يؤتىٰ به في صورة كبش أملح فيذبح) علمت أنه مُؤول»(١).

وذلك علىٰ النقيض من أهل السنة والجماعة، حيث يتفقون علىٰ توافق العقل والنقل بالضرورة، فإن النصوص المُحكمة لا يُمكن أن تتعارض مع العقل الصريح، والنصوص الصريحة في ذلك وأدلتها منتشرة مشهورة عن شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ وغيره من علماء أهل السنة والجماعة؛ لذلك فإن هذا الاختلاف المنهجي الواضح البيِّن بين أهل السُّنَّة والفِرق الأخرىٰ كالأشاعرة والمعتزلة والجهمية وغيرهم كان عمدة الخلاف في كافة الجزئيات، فأهل السُّنَّة يقدِّمون القطعي مطلقًا، سواء كان عقلًا أو نقلًا.

أما الفِرق الأخرىٰ من المتكلمين والفلاسفة، يقدِّمون العقل مطلقًا، سواء كان العقل قطعيًّا أو ظنيًّا، حتىٰ وإن صرحوا بحصر المعقولات المقدَّمة علىٰ النقل في القطعية والصريحة فقط؛ لأنك تجدهم يدَّعون قطعية كافة المعقولات وإن كانت ظنية؛ لقصورهم في نقد المعقول الظني ذاك، فيظنون الظنيَّ قطعيًّا، ثم يقدمونه علىٰ النقل؛ لذلك تجدهم يُقَدِّمون الظني العقلي علىٰ القطعي النقلي في عدد من المسائل، فيلزم من ذلك قدحهم في ثبوت النقل أو في دلالته.

لهذا يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ويكفيك دليلًا علىٰ فساد قول هؤلاء أن ليس لواحد منهم قاعدة مستمرة فيما يحيله العقل، بل منهم من يزعم أن العقل جوَّز أو أوجب ما يدَّعي الآخرُ أن العقل أحاله»(٢).

---

(١) «قانون التأويل» (ص٢٢)، أبو حامد الغزالي.

(٢) «الفتوىٰ الحموية الكبرىٰ» (ص٢٧٢) ابن تيمية.

عود علىٰ بدء! فالمكان والزمان مصطلحان مرتبطان بمباحث جليلة في العقيدة، فالأول متعلق بالجزاء الأعظم والنعمة الكبرىٰ، أي رؤية الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وكذلك لازم لمبحث علو الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ علىٰ مخلوقاته واستوائه علىٰ عرشه.

أما الثاني فمتعلق بعدد من المباحث الهامة مثل حدوث الكون ونصوصه، فإن إحدىٰ الشبهات واسعة الانتشار في أوساط الملاحدة والدهريين الجدد شبهة خلق الكون في ستة أيام، فلسان حالهم يقول: فكيف ذلك والزمن مُحدَث مخلوق مع العالم بظن بعض الإلوهيين؟ وعليه فلا زمان ولا أيام خارج العالم، ولا أيام معروفة غير الأيام الأرضية، فكيف تثبتون زمانًا خارج العالم وتقولون بحدوثه مع العالم؟! وحتىٰ بظن الملاحدة أنفسهم، فإن جنس الزمان نفسه قد حَدَث بعد أن كان معدومًا مع بداية حدوث العالم.

وهنا قد بنوا إشكالهم علىٰ مقدمة سلَّموا بها في نقدهم لقصة خلق الكون في ستة أيام، ألا وهي أن الزمان لا وجود له خارج العالَم، وذلك مبني علىٰ مقدمة خفية -عند المعاصرين علىٰ وجه الخصوص- مفادها أن الزمان شيء موضوعي له وجود أنطولوجي خارج الذهن بدأ مع الكون، وسيأتي بيان أمر الحدوث داخل الذهن وخارجه لاحقًا إن شاء الله، وعلىٰ ذلك فإنه لا أيام قبل الكون، بل لا «قبل» قبل الكون؛ لأن القبلية والبعدية هما القبلية والبعدية الزمانية، وإن كان الزمان موجودًا خارج الذهن حادثًا مع الكون فلا «قبل» الكون! ومن هنا لزم القول بأن الكون أزلي! فهذه النتيجة الفاسدة هي مما يلزم مقدماتهم الفاسدة أيضًا.

أما المتكلمون فقد نفوا وجود الزمان خارج العالم، أو بالأدق نفوه عن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ لأنه سبحانه عندهم غير متحرك، وذلك تبعًا لنظرية المحرِّك الذي لا يتحرك عند أرسطو، وبما أن الزمان مقدار الحركة، فالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عندهم لا يجري عليه الزمن، ثم لحل إشكالية حدوث العالم قالوا بالقبلية والبعدية الغير زمانية، كالقبلية

بالعلية والذات وغير ذلك كما قال إمام الأشاعرة فخر الدين الرازي، وهو ما يجانب الحق كما سيأتي إن شاء الله.

كذلك نفىٰ الفلاسفة أتباع أرسطو الزمان عن الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ؛ لأن الزمان هو مقدار الحركة، والله عندهم وعند كثير من المتكلمين غير متحرك، وعليه قال الفلاسفة بأن العالم أزلي بأزلية المحرِّك الأول.

فيظهر من ذلك جليًّا جسامة فهم مصطلح الزمان، فقد أوقع هذا الكثير من النظار من المتكلمين والفلاسفة في عدد من الإشكاليات التي بدورها أثارت عند الملاحدة عددًا من الشبهات حول النصوص قطعية الثبوت والدلالة من القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، ففيما بين تنزيه الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ وبين النصوص القطعية وقع المتكلمون والفلاسفة في المآزق.

وعلىٰ مستوىٰ أعمق من المتكلمين والفلاسفة والملاحدة، **يرىٰ أهل السُّنَّة والجماعة أن الزمان داخل العالم وخارجه ليس بحادث خارج الذهن، وإنما بداخله، وليس الزمان شيئًا موضوعيًّا خارج الذهن**؛ فكل ما هو مشاهَد في الواقع الخارجي هو القابل للحس بالحواس الظاهرة أو الباطنة، ولا يقولون مع ذلك بأن أعيانه أزلية تقارن الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ وإن كان جنسه أزليًّا، وسيأتي بيان ذلك تفصيليًّا إن شاء الله.

وقد سلم بعض المعاصرين في تصوراتهم إلىٰ مقدمة مفادها أن الزمان له وجود أنطولوجي خارج الذهن كالمكان الوجودي، كأن يكون كلٌّ من الزمان والمكان نسيجًا واحدًا رباعيَّ الأبعاد كما يُقال، وهي المقدمة التي قادت بعض المعاصرين والملاحدة إلىٰ القول بأن الزمان لا وجود له خارج العالم، ويستحيل عند البعض القول بأن الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ مُتزمِّن؛ لأن ذلك يمثل حُكمًا للمخلوقات علىٰ الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، وهذه المقدمة كانت أصل الإشكال عند كثير من المعاصرين، ومع ذلك فإن الوجود الذهني

للزمان لا ينفي خلق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ له؛ لأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هو خالق الذهن وأفعاله وحركاته، كما أنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هو خالق الأجسام والحركات التي بها يتقدر الزمن، وذلك علىٰ النقيض من الفكر الشائع الذي يرىٰ الزمنَ مخلوقًا مطلقًا خارج الذهن، أي أنه هو ذلك الشيء الموضوعي الذي يسير بشكل مستمر باستقلال عن الحركة والذهن، وكذلك علىٰ النقيض من الفكر الشائع الذي مفاده أن نسيج الزمكان ذاك لا بد وأن يكون خارج الذهن، وفي هذا تفصيلات أخرىٰ سنوردها بإذن الله.

كذلك المكان والحيِّز، ففرَّق بعض المتكلمين بين مصطلح المكان ومصطلح الحيِّز، وقال بعضهم بتماثل المصطلحين، كما رأىٰ بعض المتكلمين أن المكان شيء موضوعي مُحدَث خارج الذهن مع العالم، وبالتالي نزهوا الله عنه، وعلىٰ هذا أيضًا نزهوه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن لوازم المكان الوجودي من الاتجاه والعلو والارتفاع وغير ذلك، وعلىٰ ذلك أوَّلوا ظواهر نصوص علو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فوق مخلوقاته؛ لتنزيههم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن الاتجاه الذي هو من لوازم المكان الوجودي، ولا نختلف معهم في تنزيه الرب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن إحاطة المخلوقات به، إلا أنهم قد بنوا أقوالهم علىٰ مقدمة خاطئة لا نُسَلِّم لهم بها، وهي أن المكان أمر وجودي خارج الذهن.

ومن الأسباب التي دفعتني إلىٰ كتابة هذا البحث أنني وجدت بعض مؤلفي كتب العقيدة من المعاصرين لا يسردون ردودًا موسعة علىٰ شبهات النافين لصفات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ المتعلقة بالزمان والمكان، فتجد أحدهم يمر مرورًا سريعًا علىٰ الشبهة التي يدَّعي فيها المتكلمون أن إثبات العلو لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يقتضي قِدم المكان والجهة وإحاطة المخلوقات به سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وهو ما يجب ألا يَمر عليه المعاصرون مرورًا سريعًا؛ لأنها من أقوىٰ شبهاتهم، وهي أصلهم الرئيس في نفي بعض الصفات كعلو الذات لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وغيرها من الصفات التي أوردها سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة.

فتجد في كتب بعض أهل السُّنَّة المعاصرين سردًا كاملًا للشبهات العقلية للنافين لعلو الذات، وتجد في ذلك السرد تفصيلًا في أن المكان والاتجاه أمران وجوديان ينزه الله عن أن يحيطان به! سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ثم لا تجد ردًّا علىٰ تلك الشبهة العقلية برد عقلي آخر، فتصبح لتلك الشبهات وزنًا متوهَّمًا عند القارئ، واستطال بذلك بعض أصحاب تلك الشبهات المعاصرين من الأشاعرة وغيرهم علىٰ أهل السُّنَّة والجماعة.

ومِن هذا كله، يظهر جليًّا جسامة هذين المصطلحين وتصوُّرهما علىٰ العقيدة، فآثارهما علىٰ مسائل الاعتقاد عظيم، ولا بد من تحرير القول فيهما لما يترتب علىٰ ذلك من عقائد قد تتوافق أو تتعارض مع القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

أما القاعدة مع ذلك، أنَّ التصوُّر الصحيح للحيِّز والزمان يتوافق قطعًا مع قطعيات النقل الإسلامي، وذلك تبعًا لقاعدة توافق العقل والنقل التي عليها أهل السُّنَّة والجماعة، وهو ما يتحرر في هذا البحث بتوفيق الله.

ولهذا الكتاب قصة: كنتُ في جلسة مع بعض الأقرباء، حيث كنا نشاهد حلقة مرئية للدكتور مصطفىٰ محمود رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وقد تحدث في الحلقة عن الزمان، وقد كانت بعنوان «لغز الزمن»، فقال فيها ما مفاده: إن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ مُنَزَّه عن الزمان، ثم قال: إن المستقبل بالنسبة لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ (قد حدث)! أي إن المستقبل بالنسبة له قد مضىٰ، ودلل علىٰ ذلك بالآيات القرآنية الكريمة التي تتحدث عن اليوم الآخر، فقال: إنها أفعال ماضية، مثل: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ﴾ [الزُّمَر: ٦٨]، ومثل: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ٢٢﴾ [الفجر: ٢٢]، وغير ذلك من الآيات.

وبالرغم من أن د. مصطفىٰ محمود رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد قال: إن ذلك كله قد حدث في علم الله، إلا أنه قال بعد ذلك: لا ماضي ولا حاضر ولا مستقبل عند الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، بل كل شيء قد حدث عنده! ثم قال: إن كل ما عدا الله مُتَزَمِّن بالزمان.

فسألني أحد الجالسين عن تعقيبي، فقلت: هذا الفكر ليس صحيحًا أبدًا، وهو مخالف لما عليه أهل السُّنَّة والجماعة، ثم سألت: هل يوجد زمن خارج الكون أم لا؟ فكانت الإجابة القطعية عندهم: لا، فقلت: ذلك يعني أن خلق العالم كان في الأزل(١)، ثم حاولت شرح ذلك قدر الإمكان.

إلا أن ذلك المجلس قد أظهر لي مشكلة عظيمة عند بعض المسلمين، وهي أنْ أصبح المتبادر للأذهان عندهم عند ذكر «الزمان» و«المكان» أنهما شيئان موجودان خارج الذهن حادثان مع بداية حدوث العالم، وعلىٰ ذلك ينزهون الله عن المكان والزمان المخلوقين خارج الذهن، وعليه فإن تدبر أحدهم في النصوص الشرعية ظهر له ما يوحي بالتناقض، وذلك عند الوقوف علىٰ النقل الشرعي الذي ينص علىٰ علو الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ علىٰ العالم، وعلىٰ رؤية الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في جهة، فكان عزمي علىٰ تحرير هذا المحل من العلم ليعم النفع به.

ويرجع ذلك الانتشار المغلوط إلىٰ شيوع فكر الأشاعرة المُتَجهِّمين!(٢)، وإلا فإن العباد مفطورون علىٰ إثبات العلو لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وغير ذلك من لوازم التصوُّر الصحيح للمكان والزمان.

فكانت مباحث هذا الكتاب، **إلا أن ذلك لا يعني امتحان الناس بتلكم الدقائق أو فرض دراساتها عليهم** -كما مر ذكره-، **فإن مثل تلك الدقائق لا ينبغي أن يُفاتَح فيها العوام ممن يثبتون لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ما أثبته في كتابه الكريم وفي سنة نبيه الكريم فضلًا عن امتحانهم بها.**

---

(١) وإن كان قولنا: «في الأزل» ليس دقيقًا لِما سيتضح بإذن الله في الفصول القادمة، إلا أن الفكرة الأساسية التي أردت إيضاحها هي أن كون الزمان لا معنىٰ له خارج العالم يلزم منه أن يُقال: إنه أزلي بهذا الاعتبار كما قال الفلاسفة وبعض الملاحدة المعاصرين.

(٢) أقصد هنا المنتسبين إلىٰ المذهب الأشعري داخل وخارج مصر.

وفي هذا يقول علي بن بي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «حَدِّثُوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يُكَذَّبَ اللهُ ورَسولُهُ؟»(١).

فإن استيعاب الناس للأمور يتفاوت بحسب الحصيلة العلمية والقدرات الذهنية؛ لذلك فإن من فِقه العالِم أن يُحَدِّث كلَّ فرد وكلَّ جماعة بما تستوعبه عقولهم، ونترك ما قد يتشابه عليهم خشية أن يكون ذلك ذريعةً لتكذيب الله ورسوله؛ لذلك فلتجعل علمك في مستويين مختلفين، أولهما: ما تفهمه العامة من الأصول البيِّنة، وثانيهما: ما يُخَصَّص للنابهين وطلبة العلم من دقائق المسائل.

لذلك؛ ولتبرئة الذمة أمام الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، أنصح طلبة العلم الذين أرجو أن أكون منهم؛ فأقول: لا تفاتح العوام في موضوع هذا البحث ودقائقه إلا عند الاضطرار، كأن يكون عاميًّا ينفي ما أثبته الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لنفسه في كتابه العزيز وفي سنة نبيه الكريم، ولتكن النقاشات في دقائق الأمور حبيسة الكتب وأروقة طلب العلم فقط ما لم يجادل فيها مجادل، فإنها صعبة الاستيعاب وعسيرة علىٰ الذهن، وقد يسبِّب بعضُ المذكور والمقرَّر فتنةً للعوام، فيُقتَصَر علىٰ ألفاظ الكتاب والسُّنَّة كما هي دون تفصيلٍ قدرَ الإمكان.

ولا يُفهم من ذلك أني لا أجيز مفاتحة الناس في تلك المباحث مطلقًا، بل لا أجيزه في حال كان المخالف يثبت لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ما أثبته في كتابه من علو واستواء ورؤية دون الخوض في تفصيلات قد يحتار فيها ذهنه، أما من خالف في إثبات ما أثبته الله لنفسه فيجب علىٰ طالب العالم بيان مصدر الغلط عنده، وإن تطلب الأمر الدخول في كافة التفاصيل الدقيقة.

فمدار الأمر أن يثبت المخالف ظاهر الكتاب والسُّنَّة، وليس في إثبات الحوادث بلا بداية ولا إثبات الحيِّز والاتجاه العدميَّين ولا إثبات الوجود الذهني للزمان وغير ذلك.

---

(١) «صحيح البخاري» (١٢٧).

منهجية الكتاب:

قسمتُ الكتاب إلىٰ ستة فصول، حاولت في أول الفصول شرح الأسس العقلية والعقدية التي عليها مدار مبحث الكتاب، فشرحت الأصول العقدية التي أسست عليها الكتاب مثل حكم الإخبار عن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وحكم إطلاق الألفاظ المجملة وحكم الفلسفة والمنطق، ثم بيَّنت الأصول الأنطولوجية والمعرفية لعقيدة أهل السُّنَّة والجماعة، والتي عليها التعويل في نقض أصول المخالفين من الفِرق المنحرفة، ثم بيَّنت موقف أهل السُّنَّة من التسلسل وأنواعه، وفي ذلك المبحث أشرت إلىٰ مفهوم الأزل والأبد وأهمية تصوُّرهما تصورًا صحيحًا لفَهم حُجج أهل السُّنَّة في موضوع الكتاب.

وهذا الفصل لا ينبغي تجاوزه أبدًا؛ لأنه يمثل الأساس المعرفي الذي عليه مدار البحث بأكمله بين أهل السُّنَّة والمتكلمين والفلاسفة؛ ولذلك أزعم أن الخلل في تصوُّر القارئ لأي تقرير من تقريرات الفصل الأول كفيل بتذبذب أطروحة الكتاب بالكامل في نظره، وذلك لدقة هذا المبحث ووُعورته.

ثم في **الفصل الثاني** بدأت ببيان نظرية أهل السُّنَّة في المكان والزمان، وقد قسمت هذا الفصل إلىٰ مبحثين: مبحث لابن تيمية، وآخر لابن القيم، وقد أكثرت من النقل الحَرفي من مؤلفاتهما ومؤلفات غيرهم من السلف الكرام من أهل الحديث، مع الإشارة الدقيقة لمرجع كل نص من النصوص، حتىٰ يُسَلِّم القارئ بالنتائج المطلوبة، ولا يُقال: إنها محض اجتهاد واستنباط مني، ولمَّا مثَّل الكتابُ طرحًا كاملًا لتصور أهل السُّنَّة عامة وشيخ الإسلام ابن تيمية خاصة قيدت عنوانه به رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

ثم في **الفصل الثالث** مررت سريعًا بالموقف الغربي من إشكالية المكان والزمان؛ ولأن هذا الفصل لم يكن جوهريًّا في الكتاب، فقد آثرت ألا أزيد عن عدة صفحات لعرض رأي إسحاق نيوتن وجوتفريد لايبنتس، وهما مَن يمثلان المدرستين الرئيستين في هذا المبحث في العالَم الغربي.

ثم في **الفصل الرابع** بحثت في مآلات ونتائج الأصول الفاسدة للمعتزلة الخاصة بالزمان والمكان في البحث العقدي، فبحثت في نصوص الجاحظ والقاضي عبد الجبار وغيرهم من المعتزلة عن آرائهم في علو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ورؤية المؤمنين لربهم وغير ذلك، وبيَّنت أن كلًّا من تلك الأقوال الفاسدة ترجع إلىٰ عدم ضبط أصل من تلك الأصول التي قررناها في الفصل الأول والثاني.

ثم في **الفصل الخامس** كررت نفس الأمر مع الأشاعرة، فبحثت في نصوص الأشاعرة مثل العز بن عبد السلام وفخر الدين الرازي وسعد الدين التفتازاني وغيرهم، وبحثت في آرائهم في العلو والاستواء والرؤية والفاعلية وغير ذلك، ثم بيَّنت مَرَدَّ كلِّ قول من أقوالهم الفاسدة من الأصول والتقريرات التي سردتها في الفصل الأول والثاني، وقد بينت موضع الاتفاق بينهم وبين أهل السُّنَّة، كالتوافق بين فخر الدين الرازي مع أهل السُّنَّة في بعض المواضع.

ثم في **الفصل السادس** كررت نفس الأمر مع بعض «المفكرين» المعاصرين مثل سيد قطب ومصطفىٰ محمود وعبد الوهاب المسيري وغيرهم، وبيَّنت مواضع الخلل التي يُمكن ردُّها إلىٰ أصل من الأصول المقررة في الفصل الأول والثاني، وقد سردت في هذا الفصل نقدًا تفصيليًّا لرسالة الأشعري المعاصر سعيد فودة التي عنوانها «حسن المحاججة في أن الله تعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه».

وقد خصصت الفصل السادس بعنوانه للمعاصرين بشكل مستقل عن فصلَي المعتزلة والأشعرية؛ لأن جُلَّ المذكورين في السادس ليسوا بمتكلمين ولا فلاسفة ولا يتبعون مدرسة بعينها، ولا حتىٰ لهم أصول كلية يحتكمون إليها، بل كل منهم له آراؤه في البحث العقدي بمحض النظر في غالب الأمر، والجامع بينهم أن لهم كتابات منتشرة في أوساط الشباب وإن كانت غير علمية.

وقد تعرضت لآراء الفلاسفة مثل ابن سينا والفارابي وابن رشد وممن كان قبلهم مثل أرسطو وأفلاطون وغيرهم في ثنايا الكتاب، بدءًا من فصل التقريرات إلىٰ النهاية، وقد حاولت تتبع أوجه التوافق بين الفلاسفة وأهل السُّنَّة، وأوجه التوافق بين الفلاسفة والمتكلمين.

وقد حاولت قدر الاستطاعة في كل الفصول نقل نصوص أهل السُّنَّة كما هي مع شرح العسير منها، كما نقلت أقوال المخالفين كما هي من كتبهم، حتىٰ لا أنسب أمرًا إلىٰ غير أهله، واهتممت قدر الاستطاعة بالعزو الدقيق إلىٰ مرجع كل نص من النصوص المنقولة، سواء كانت للسلف أو للمخالفين.

فخرج البحث علىٰ العناوين الآتية:

الفصل الأول: تقريرات عقدية وفلسفية، وفيه سبعة تقريرات:

التقرير الأول: الموقف الشرعي من الفلسفة.

التقرير الثاني: الإخبار عن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

التقرير الثالث: حكم إطلاق الألفاظ المُجمَلَة.

التقرير الرابع: الوجود الذهني والخارجي.

التقرير الخامس: طريقة أهل السُّنَّة بين المادية والمثالية.

التقرير السادس: شمول الأوليات العقلية الضرورية لِما في خارج العالَم.

التقرير السابع: التسلسل في الحوادث، وجواز حوادث لا أول لها. وفيه نقد لرسالة «في الرد علىٰ ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها» لبهاء الدين الإخميمي.

الفصل الثاني: الزمان والحيِّز عند أهل السُّنَّة، وفيه المباحث التالية:

المبحث الأول: نظرية ابن تيمية في الحيِّز والزمان.

- وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: قوله في الزمان.

المطلب الثاني: قوله في المكان.

المطلب الثالث: فلسفة ابن تيمية بين المادية والمثالية.

المطلب الرابع: مآلات نظريته في البحث العقدي.

المطلب الخامس: مناقشة الاعتراضات علىٰ نظرية ابن تيمية.

المبحث الثاني: نظرية ابن القيم في الحيِّز والزمان.

- وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: قوله في الزمان.

المطلب الثاني: قوله في المكان.

المطلب الثالث: فلسفة ابن القيم بين المادية والمثالية.

المطلب الرابع: مآلات نظريته في البحث العقدي.

الفصل الثالث: الزمان والمكان في الفلسفة الغربية، وفيه المباحث التالية:

المبحث الأول: الفيزيائي إسحاق نيوتن، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: نظرية نيوتن في الحيِّز والزمان.

المطلب الثاني: فلسفة نيوتن بين المادية والمثالية.

المبحث الثاني: جوتفريد لايبنتس، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: نظرية لايبنتس في الحيِّز والزمان.

المطلب الثاني: فلسفة لايبنتس بين المادية والمثالية.

الفصل الرابع: المآلات عند المعتزلة، وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: تأثر المعتزلة بمثالية أفلاطون.

المبحث الثاني: صفة العلو والاستواء علىٰ العرش.

المبحث الثالث: رؤية الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

المبحث الرابع: الفعالية وتسلسل الحوادث.

الفصل الخامس: المآلات عند الأشاعرة، وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: صفة العلو والاستواء علىٰ العرش.

المبحث الثاني: رؤية الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

المبحث الثالث: الفعالية وتسلسل الحوادث.

المبحث الرابع: تأثر الأشاعرة بالفلاسفة ومخالفتهم لهم.

المبحث الخامس: أبو الحسن الأشعري وتوبته عن المنهج الكلابي.

الفصل السادس: المخالفات عند المعاصرين:

أولًا: مصطفىٰ محمود.

ثانيًا: عمرو شريف.

ثالثًا: عبد الوهاب المسيري.

رابعًا: زغلول النجار.

خامسًا: سعيد فودة، وفيه نقد لرسالة: «حسن المحاججة في أن الله تعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه».

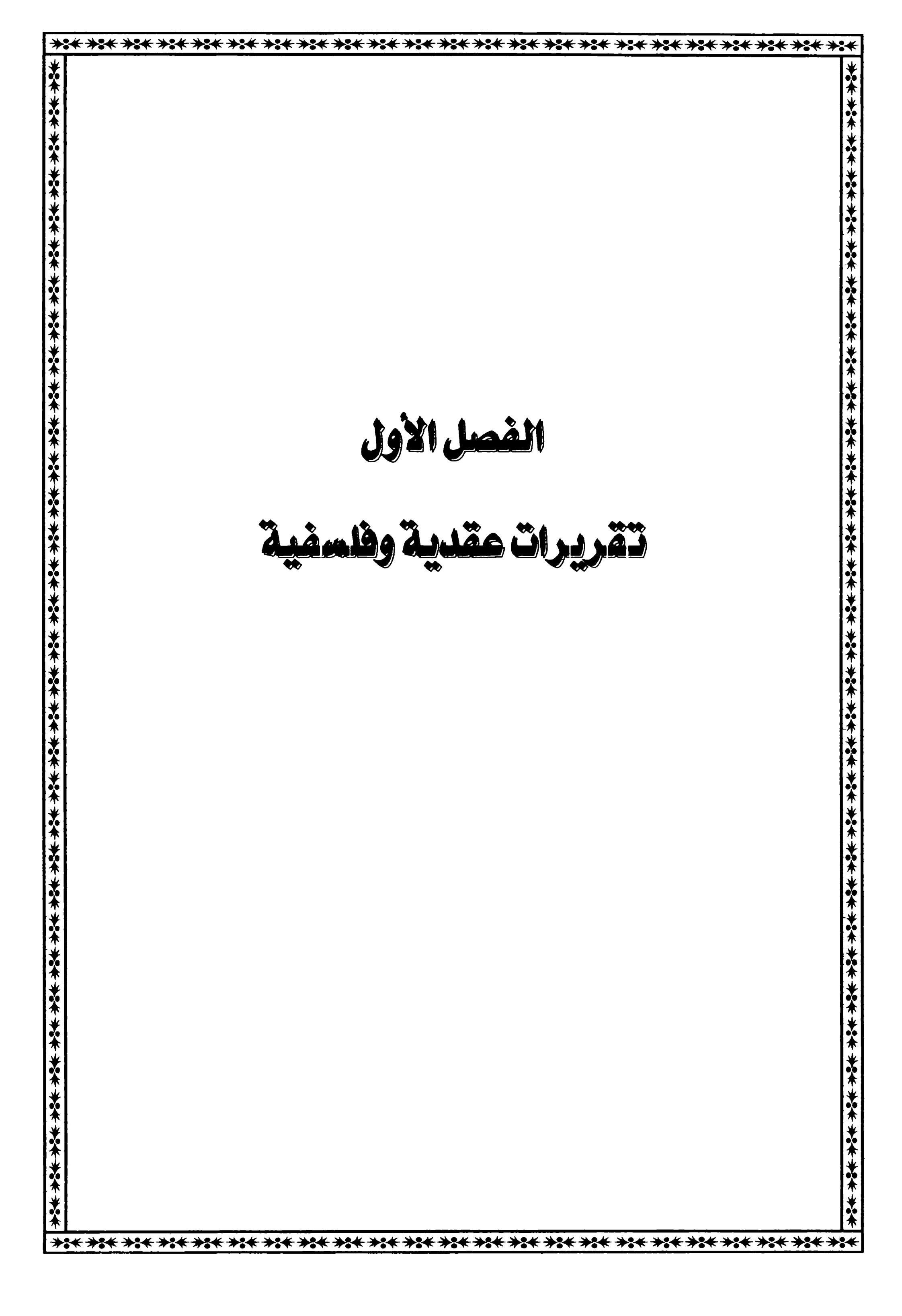
سادسًا: أحمد خيري العمري.

سابعًا: سيد قطب.

ثامنًا: محمد قطب.

تاسعًا: محمد الغزالي.





الفصل الأول

تقريرات عقدية وفلسفية

التقرير الأول

الموقف الشرعي من الفلسفة

اختلف سلفنا الكرام في الموقف الشرعي من علم الفلسفة، كما اختلفوا في المنطق أيضًا، فمنهم من أوجب المنطق دون الفلسفة، ومنهم من حرَّم كليهما، إلا أن السواد الأعظم كان رأيه التحريم والكراهة؛ وذلك لما عاينوه وعلموه من ضلالات الفلاسفة.

فعند تتبع أصل علة التحريم من قبل بعض الفقهاء للفلسفة والمنطق، نجد أن ذلك كان علىٰ الراجح لأقوال الفلاسفة أنفسهم، بما فيها من مخالفات جسيمة للعقيدة السوية، فظن بعضهم أن الفلسفة مذهب متَّسِق في ذاته تتشابه أقوال الفلاسفة فيه، والحق أن الفلاسفة كانوا علىٰ قدر من التشابه آنذاك؛ وذلك لأن مصادر الاستمداد لكافة فلاسفة المسلمين كانت واحدة في تلك القرون.

إن هرطقات الفلاسفة لم تكن بعيدةً عن علم الفقهاء، فقد أدرك الفقهاء جسامة تلك الأقوال المخالفة للعقيدة الإسلامية، ونتيجةً لذلك حرَّم بعضهم تعلُّم الفلسفة والمنطق، وقد كانت الفلسفة آنذاك مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بأرسطو وأتباعه من المسلمين، فقد كانت كتابات أرسطو عند فلاسفة المسلمين كالقرآن، أي أن مقولات أرسطو وكتاباته كانت أشبه بالنصوص المقدسة لهم، وقد أفضىٰ ذلك إلىٰ لوازم مناقضة للعقيدة الإسلامية؛ وذلك لحضور عطب عظيم في الفلسفة الأرسطية كما بيَّن ذلك ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مصنفاته.

فيتبين لنا من ذلك أن أسباب تحريم بعض الفقهاء للفلسفة والمنطق راجعة إلىٰ أسباب ثلاثة، وقد تزيد بحسب نطاق البحث، فإن علم الكلام مثلًا كان مذمومًا أيضًا، وعلم الكلام في حقيقته شكل من أشكال الفلسفة اللاهوتية، وقد تتقاطع أسباب تحريم هذا وذاك، أما العلل الرئيسة فيمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

أولًا: تماثل مصادر الاستمداد للفلسفة في القرون السابقة، حيث كانت الفلسفة آنذاك تعني فلسفة أرسطو، وتنحصر في تعاليمه، فقد كانت الفلسفة الأرسطية هي الفلسفة السائدة والمهيمنة علىٰ كل الفلاسفة.

ثانيًا: تشابه أقوال فلاسفة المسلمين إلىٰ حد عظيم؛ وذلك لتماثل مصادر استمداد فلسفتهم كما بيَّنا.

ثالثًا: دعوىٰ بعض الفلاسفة أن الفلسفة مذهب واحد، وأنه لا تعارض حقيقي بين أقوال الفلاسفة، وقد تبنىٰ ذلك الموقف أبو نصر الفارابي الذي حاول الجمع بين فلسفة أفلاطون وأرسطو في كتابه «الجمع بين أقوال الحكيمين».

ثم في الفقرات التالية، نحرر سريعًا الموقف المُتَّخَذ من الفلسفة التي نظن رجحانه والله أعلىٰ وأعلم، فندرس الأمر من ثلاثة محاور؛ **أولًا**: الأقوال في تحريم الفلسفة، ثم **ثانيًا**: موقف شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم، ثم **ثالثًا**: نذكر الصواب في المسألة بذكر الفائدة من كلام شيخ الإسلام وفائدته الجليلة في مواجهة شبهات أهل الإلحاد، حيث إن ذلك كما أرىٰ والله أعلم علَّة من أهم العلل العقلية التي مهدت للإباحة قديمًا وحديثًا.

أولًا: الأقوال في تحريم الفلسفة:

حرَّم الفلسفة والمنطق عددٌ من العلماء، فقال ابن نُجيم الحنفي في وصف أحكام العلوم: «تعلُّم العلم يكون فرض عين، وهو بقدر ما يحتاج إليه لدينه. وفرض كفاية، وهو ما زاد عليه لنفع غيره. ومندوبًا، وهو التبحر في الفقه وعلم القلب. **وحرامًا، وهو علم الفلسفة** والشعبذة والتنجيم والرمل وعلم الطبيعيين والسحر. **ودخل في الفلسفة المنطق**»(١).

---

(١) «الأشباه والنظائر» (ص:٣٢٨) لابن نجيم.

وقال زكريا الأنصاري الشافعي: «وأما علم -أي تعلم علم- الفلسفة والشعبذة والتنجيم والرمل وعلم الطبائعيين والسحر فحرامٌ»(١).

أما ابن الصلاح الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقد كانت فتواه عن الفلسفة وتعلُّمها واستخدام مصطلحاتها من أشد ما يُمكن، فقال: «الفلسفة رأس السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المؤيَّدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة، ومَن تلبَّس بها تعليمًا وتعلمًا قارَنه الخِذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان، وأي فن أخزىٰ من فن يعمي صاحبَه أظلم قلبه عن نبوة نبينا صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يقتدي به من أعلام الأئمة وسادتها وأركان الأمة وقادتها، قد برأ الله الجميع من مغرة ذلك وأدناسه وطهرهم من أوضاره.

وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمِن المنكرات المستبشعة، والرقاعات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية والحمد لله، فالافتقار إلىٰ المنطق أصلًا وما يزعمه المنطقي للمنطق من أمر الحد والبرهان فقعاقع قد أغنىٰ الله عنها بالطريق الأقوم والسبيل الأسلم الأطهر كلَّ صحيح الذهن لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية، ولقد تمت الشريعة وعلومها وخاض في بحار الحقائق والدقائق علماؤها حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة، ومَن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان ومكر به، فالواجب علىٰ السلطان -أعزه الله وأعز به الإسلام وأهله- أن يدفع عن المسلمين شرَّ هؤلاء المشائيم، ويخرجهم من المدارس، ويبعدهم ويعاقب علىٰ الاشتغال بفنهم، ويعرض من ظهر منه

(١) «أسنىٰ المطالب في شرح روض الطالب» (٤/ ١٨٢) زكريا الأنصاري.

اعتقاد عقائد الفلاسفة علىٰ السيف أو الاسلام؛ لتخمد نارهم، وتنمحي آثارها وآثارهم، يسر الله ذلك وعجَّله، ومِن أوجب هذا الواجب عزلُ مَن كان مدرسَ مدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها والإقراء لها ثم سجنه وإلزامه نزله، ومن زعم أنه غير معتقد لعقائدهم فإن حاله يكذبه، والطريق في قلع الشر قلع أصوله، وانتصاب مثله مدرسًا من العظائم جملةً، والله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ ولي التوفيق والعصمة، وهو أعلم»(١).

وقال السيوطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تقسيم العلوم: «العلوم تنقسم إلىٰ ستة أقسام: أحدها: فرض كفاية، وقد مر... الرابع: حرامٌ كالفلسفة، والشعوذة، والتنجيم، والرمل، وعلوم الطبائعيين، والسحر، هذا ما في «الروضة». ودخل في الفلسفة: المنطق. وصرح به النووي في «طبقاته»، وابن الصلاح في «فتاويه»، وخلائق آخرون»(٢).

وكذلك قال النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في أحكام العلوم: «فهذه أنواع العلوم الشرعية، ووراءها أشياء تسمىٰ علومًا، منها: محرمٌ ومكروهٌ ومباحٌ، فالمحرم، كالفلسفة والشعبذة والتنجيم والرمل وعلوم الطبائعيين، وكذا السحر علىٰ الصحيح، فكل ذلك محرمٌ، وتتفاوت دركات تحريمه»(٣).

وقد وصل الأمر بالذهبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلىٰ أن شكك في نسبة كتاب «الرد علىٰ الجهمية» للإمام أحمد بن حنبل كونه يحمل كلامًا يحمل طابعًا كلاميًا وجدليًا وفلسفيًا، فقال: «فإن الرجل كان تقيًا ورعًا، لا يتفوه بمثل ذلك ولعله قاله»(٤).

---

(١) «فتاوىٰ ابن الصلاح» (١/ ٢١٠).

(٢) ««الأشباه والنظائر» (ص٤١٦) للسيوطي.

(٣) «روضة الطالبين وعمدة المفتين» (١٠/ ٢٢٥) أبو زكريا النووي.

(٤) «سير أعلام النبلاء» (١١/ ٢٨٧) شمس الدين الذهبي.

ولكني مع كل ما مر أزعم فأقول: إن لم يتوغل ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الفلسفة وعلم الكلام، لخسرت مدرسة أهل السُّنَّة والجماعة عددًا جمًّا وغفيرًا من المباحث التي لم يتحرر فيها قول سديد إلا عن طريقه، ولكانت مواجهة أهل السُّنَّة والجماعة للتحديات الفكرية والعقدية والعقلية المعاصرة أمرًا معضلًا ومُشكلًا إلىٰ حد ليس هينًا، ودليل ذلك استشهاد معظم مصنفات كل من يذب عن العقيدة في القرن الواحد والعشرين من الميلاد بمصنفات ابن تيمية ونصوصه، ففي السواد الأعظم من المعضلات الفكرية تجد لشيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيها قولًا سديدًا، يوافق العقل الصريح والنقل الصحيح.

وحتىٰ بعد وفاة ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقرون ما زال أهل السُّنَّة والجماعة في بحث وتنقيب في مصنفاته رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ولا زالوا في كل حدب وصوب يستخرجون دررًا عقدية وشرعية وعقلية لا نظير لها، وهي تقريرات فائقة الإفادة في المعضلات الفكرية المعاصرة، وإن سبقه بعض الفقهاء والعلماء في بعض أقواله، إلا أنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ كان موسوعيًّا في تصنيفاته إلىٰ الدرجة التي يُقال فيها: إنه أسس فلسفة متكاملة من أصول وفروع تذب عن عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة، وتذب عن القرآن والسنة شبهات المتكلمين والفلاسفة والدهريين وكل مَن ألحد عن العقيدة السوية الحقة، فاللهم ألحقنا به في جنة النعيم.

إلا أن ذلك كله لم يواجَه بالثناء ناهيك عن الترحاب من قبل بعض تلامذته ومعاصريه ومَن جاءوا من بعده، فالذهبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عُرِفَ بانتقاده لشيخه لولوجه غمار الفلسفة، فقد توارث بعض أهل السُّنَّة والحديث ذم الفلسفة علىٰ الإطلاق دون تفصيل، وذم مدارسة علم الكلام علىٰ الإطلاق دون تفصيل، ومع هذا فليس كل من تدارس علم الكلام أصبح متكلمًا، وقد يكون دراسة علم الكلام مفتاحًا هامًّا وأداة جليلة في الرد علىٰ أهل الإلحاد، ومدارسة الفلسفة كذلك، وإن كانت علىٰ مستوىٰ مختلف، فلا ضير من أن يكون الفقيه فيلسوفًا، فالفلسفة بعدد الفلاسفة، أي ليس للفلسفة منهجًا ثابتًا له أصوله

التي يحتكم إليه الفلاسفة في معتقداتهم، وسيأتي بيان ذلك عند الحديث عن موقف شيخ الإسلام إن شاء الله.

ومع كون شيخ الإسلام ابن تيمية قد قدَّم مثالًا يُحتذىٰ به في دراسة الفلسفة والكلام لردِّ الشبهات عن معتقد أهل السُّنَّة والجماعة، إلا أن توارث ذم الفلسفة في المطلق قد استمر بعد شيخ الإسلام في بعض الأوساط.

ثانيًا: موقف شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم:

يُمكن تلخيص موقف شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الفلسفة والفلاسفة في نص قد خطه في كتابه «منهاج السنة النبوية»، وقد قال فيه: «وأما نفي الفلسفة مطلقًا أو إثباتها فلا يمكن، إذ ليس للفلاسفة مذهبٌ معينٌ ينصرونه، ولا قولٌ يتفقون عليه في الإلهيات والمعاد والنبوات والشرائع، بل وفي الطبيعيات والرياضيات، بل ولا في كثير من المنطق، ولا يتفقون إلا علىٰ ما يتفق عليه جميع بني آدم من الحسيَّات المشاهدة والعقليات التي لا ينازع فيها أحدٌ.

ومن حكىٰ عن جميع الفلاسفة قولًا واحدًا في هذه الأجناس، فإنه غير عالم بأصنافهم واختلاف مقالاتهم، بل حسبه النظر في طريقة المشائين أصحاب أرسطو كثامسطيوس والإسكندر الأفروديسي وبرقلس من القدماء، وكالفارابي وابن سينا والسهروردي المقتول وابن رشد الحفيد وأبي البركات ونحوهم من المتأخرين»(١).

أي أن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ لا يرىٰ تحريم الفلسفة والمنطق علىٰ الإطلاق، فبالرغم من كونه ناقدًا لاذعًا للفلاسفة باختلاف أحوالهم وعلومهم، وبالرغم من كونه هو من انتقد علم المنطق وصَنَّف في إظهار عواره وعيوبه، وهو من انتقد واضع المنطق والصاحب

---

(١) «منهاج السنة النبوية» (١/ ٣٥٨) ابن تيمية.

الأول للفلسفة السائدة في القرون الوسطىٰ أرسطوطاليس، إلا أنه لم يُحرِّم الفلسفة والمنطق في المُطلَق، وكيف ذلك وقد تبحر نفسه في علم الفلسفة والمنطق إلىٰ حد هائل؟!

وقد أكَّد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في غير موضع أن الفلسفة ليست بمذهب واحد يتفق الفلاسفة في أصوله وفروعه، فقال: «فإن الفلاسفة ليسوا أمة واحدة لها مقالة في العلم الإلهي والطبيعي وغيرهما، بل هم أصناف متفرقون، وبينهم من التفرق والاختلاف ما لا يحصيه إلا الله»(١).

وقال في موضع آخر: «وأما الفلاسفة فلا يجمعهم جامع، بل هم أعظم اختلافًا من جميع طوائف المسلمين واليهود والنصارىٰ، والفلسفة التي ذهب إليها الفارابي وابن سينا إنما هي فلسفة المشائين أتباع أرسطو صاحب التعاليم، وبينه وبين سلفه من النزاع والاختلاف ما يطول وصفه، ثم بين أتباعه من الخلاف ما يطول وصفه، وأما سائر طوائف الفلاسفة فلو حُكي اختلافهم في علم الهيئة وحده لكان أعظم من اختلاف كل طائفة من طوائف أهل القبلة.

والهيئة علم رياضي حسابي، وهو مِن أصح علومهم، فإذا كان هذا اختلافهم فيه فكيف باختلافهم في الطبيعيات أو المنطق، فكيف بالإلهيات؟!»(٢).

وقد كان شيخ الإسلام واسع الاطلاع إلىٰ حدٍّ مذهل، وقد علم دقيق الاختلاف بين أساطين الفلاسفة ومشائيهم، فقال: «هؤلاء المتفلسفة أتباع أرسطو لم يسلكوا مسلك الفلاسفة الأساطين المتقدمين، فإن أولئك كانوا يقولون بحدوث هذا العالَم، وكانوا يقولون: إن فوق هذا العالم عالَمًا آخر يصفونه ببعض ما وصف النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به

(١) «الرد علىٰ المنطقيين» (ص٣٣٢) ابن تيمية.

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ١٥٧).

الجنة، وكانوا يثبتون معاد الأبدان، كما يوجد هذا في كلام سقراط وتاليس وغيرهما من أساطين الفلاسفة، وقد ذكروا أن أول من قال منهم بقِدم العالم أرسطو»(١).

وقد قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه «بغية المرتاد»: إن العلم بمصطلحات الفلاسفة واجبة في بعض الأحيان لمعرفة مقاصدهم، فقال: «لا ريب أن القوم لهم أوضاع واصطلاحات كما لكل أمة، ولكل أهل فن وصناعة، ولغتهم في الأصل يونانية، وإنما ترجمت تلك المعاني بالعربية، ونحن نحتاج إلىٰ معرفة اصطلاحهم لمعرفة مقاصدهم وهذا جائز، بل حسن، بل قد يجب أحيانًا كما أمر النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زيدَ بن ثابت أن يتعلم كتاب اليهود وقال: «**لا آمَنُهم**»..»(٢).

إلا أن استخدام المصطلحات الفلسفية يُوَاجَه بتشنج في بعض الأحيان، فيقول قائل: إن أهل السُّنَّة والجماعة لا ينطقون إلا بمصطلحات السلف، إلا أن ذلك ليس بالضرورة صحيحًا، فلا موجب يقرر حصر السُّنِّي في مصطلحات بعينها طالما كان المعنىٰ حقًّا موافقًا للكتاب والسنة، ولم يقل بذلك أحد من أئمة السنة كما قرر ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ حين قال: «ولم يقل أحد من أئمة السنة: إن السني هو الذي لا يتكلم إلا بالألفاظ الواردة التي لا يَفهم معناها، بل مَن فَهم معاني النصوص فهو أحق بالسنة ممن لم يفهمها، ومن دفع ما يقوله المبطلون مما يعارض تلك المعاني وبيَّن أن معاني النصوص تستلزم نفي تلك الأمور المعارضة لها فهو أحق بالسنة من غيره»(٣).

ثم قال في موضع آخر: إن استخدام مصطلحات أهل الاصطلاح ليس بمكروه، فقال: «وأما مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه، إذا احتيج إلىٰ

---

(١) «التفسير من مجموع الفتاوىٰ لشيخ الإسلام ابن تيمية» (٥/ ٣٤٧).

(٢) «بغية المرتاد» (١/ ٣٣٤).

(٣) «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (٣/ ٤٩).

ذلك وكانت المعاني صحيحة، كمخاطبة العجم من الروم والفرس والترك بلغتهم وعرفهم، فإن هذا جائز حسن للحاجة، وإنما كرهه الأئمة إذا لم يُحتجْ إليه.

ولهذا قال النبي صلي الله عليه وسلم لأم خالد بنت خالد بن سعيد بن العاص - وكانت صغيرة فولدت بأرض الحبشة، لأن أباها كان من المهاجرين إليها- فقال لها: «**يا أم خالد، هذا سَنَا**» والسَّنَا بلسان الحبشة الحسن، لأنها كانت من أهل هذه اللغة.

ولذلك يترجم القرآن والحديث لمن يحتاج إلىٰ تفهمه إياه بالترجمة، وكذلك يقرأ المسلم ما يحتاج إليه من كتب الأمم وكلامهم بلغتهم، ويترجمها بالعربية»(١).

وعلىٰ هذا، فإن استخدام المصطلحات الفلسفية ليس بمكروه علىٰ الإطلاق؛ ولذلك فإنني في هذا المُصَنَّف وفي غيره أتحدث بالمصطلحات الفلسفية بلا حرج، وكذلك عند التحدث بمصطلحات علم الكلام للرد علىٰ المتكلمين.

إلا أن كراهة السلف لاستخدام مصطلحات المتكلمين والفلاسفة لم يكن إلا لاحتواء تلك المصطلحات علىٰ معانٍ فاسدة، فإن استخدام لفظ «الجوهر» و«العرَض» و«الجسم» وغير ذلك كان مكروهًا للمعاني المقصودة، لا لمجرد استخدام اللفظ(٢).

لهذا يقول شارح الطحاوية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والسلف لم يكرهوا التكلم بالجوهر والجسم والعرض ونحو ذلك لمجرد كونه اصطلاحًا جديدًا علىٰ معانٍ صحيحة، كالاصطلاح علىٰ ألفاظ العلوم الصحيحة، ولا كرهوا أيضًا الدلالة علىٰ الحق والمحاجة لأهل الباطل، بل كرهوه لاشتماله علىٰ أمور كاذبة مخالفة للحق، ومن ذلك مخالفتها الكتاب

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٤٣).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ» (٣/ ٣٠٧).

والسُّنَّة، ولهذا لا تجد عند أهلها من اليقين والمعرفة ما عند عوام المؤمنين، فضلًا عن علمائهم»(١).

كذلك لم يحرم المنطق بإطلاق عدد من العلماء، والحق أن دراسته بالغة الأهمية لطلبة العقيدة المعاصرين، ولكن مع دراسة ما فيه من قصور وثغرات. وعلىٰ الجانب الآخر، بالَغ في تقديسه أقوام من المتكلمين كالغزالي وغيره، حتىٰ قال ابن حزم: «يُرىٰ ذلك حسًّا ويُعلم نقص من لم يطالع هذه العلوم ولم يقرأ هذه الكتب وأنه قريب النسبة من البهائم»(٢)، وهي مبالغة مرفوضة بالطبع.

أما عند أهل السُّنَّة فلا قداسة لعلم المنطق، فإنه «لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد»(٣)، وإن المنطق اليوناني لا يسلم من أخطاء فنَّدها شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وسنورد شيئًا من ذلك عند الحديث عن المعرفة القَبْلية والبَعدية.

ثالثًا: القول في حكم مُدارسة الفلسفة:

لنا في شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه النجيب ابن القيم خير الأمثلة في استخدام علم الكلام في الرد علىٰ المتكلمين، وفي مناهجهم في بناء صرح فلسفي يُثبِّت أصولَه وفروعَه القرآنُ الكريم والسُّنَّة النبوية الشريفة، فلا حرَّموا بالإطلاق، ولا أباحوا بالإطلاق.

إن من يطلب العلم الشرعي يجد في نفسه غاية العبادة وإرضاء الرب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فإن طلب العلم وإن كان يشتهيه المتبحر، فهو يتطلب هممًا قوية فعالة مثابرة؛ ولذلك

(١) «شرح العقيدة الطحاوية» (ص٧٦)، ابن أبي العز الحنفي.

(٢) «التقريب لحد المنطق، والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية» (ص٣)، ابن حزم الأندلسي.

(٣) «الرد علىٰ المنطقيين» (ص٣).

فإن من يدرس الفلسفة والمنطق انطلاقًا من دراسة تخَصصية لعلم العقيدة، أفترضُ في ذلك بغية رجائه لثواب الآخرة، ومن كانت نيته كذلك، فلربما كان في مدارسته لعلم الكلام والفلسفة نصرة لعقيدة أهل السُّنَّة والجماعة، فمن انطلق من معتقدات سوية سليمة متينة، لا يُخشىٰ عليه الضلال من معقولات بعض الفلاسفة والمتكلمين التي لا تخلو من ثغرات وأخطاء.

ثم أزعم فأقول: إن مجابهة النوازل العقدية والمعضلات الفكرية المعاصرة لا بد فيها من دراسة الفلسفة، فهي أفضل الأبواب في هذا العصر لمواجهة الملاحدة والدهريين، فمن هؤلاء العلموي الذي لا نصيب له من الفلسفة، ومنهم المتمكن من علم الفلسفة والمنطق من فلاسفة العلم وفلاسفة الدين الغربيين، أما مجابهة هذا وذاك فسهلة يسيرة بإتقان أصول علم العقيدة ثم الفلسفة والمنطق الذي يُظهِر عوار أفكارهم بلُغة قد تكون هي الأقرب لهم من النصوص الشرعية، فلا وسيلة للحوار مع هؤلاء ودعوتهم بالنصوص النقلية المباشرة دون لغة المناطقة ولغة الفلاسفة التي يفهمها بعضهم، وتشق استيعابها علىٰ أذهان بعضهم الآخر، وذلك لا قدحًا في تكامل النقل، إنما قدحًا في عقولهم ونفوسهم هم.

حتىٰ وإن كان بعض هؤلاء لا يدري شيئًا عن الفلسفة، كالعلمويين مثلًا، فإن مجابهتهم بالحجج الفلسفية والمنطقية العقلية بجانب النصوص الشرعية وسيلة أنسب لحاجتهم، فبالرغم من احتواء النصوص النقلية علىٰ ما لا يعد ويحصىٰ من دلائل عقلية قطعية سهلة اللغة، بسيطة علىٰ الذهن، إلا أن مثل هؤلاء المتعالمين لا يقبلون إلا بما هو عسير شاق عليهم، فكلما كان الاصطلاح عسيرًا ودقيقًا وصعبًا علىٰ الذهن استيعابه كان ذلك أقربَ لنفوسهم إن حَذِقوا المعاني، فإن أنت حَدَّثتَهم بلغة المناطقة والفلاسفة، وبمصطلحات قد لا يهضمونها إلا بشق الأنفس، فهم بذلك أقرب للاقتناع، وهو أمر عجيب، إلا أن تلك عادات المتعالمين في هذا العصر.

لهذا يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وبعض الناس يكون الطريق كلما كان أدق وأخفىٰ وأكثر مقدمات وأطول كان أنفع له؛ لأن نفسه اعتادت النظر الطويل في الأمور الدقيقة، فإذا كان الدليل قليل المقدمات أو كانت جلية لم تَفرح نفسُه به، ومثل هذا قد يُستعمل معه الطريقُ الكلامية المنطقية وغيرها لمناسبتها لعادته، لا لكون العلم بالمطلوب متوقفًا عليها مطلقًا، فإن من الناس من إذا عرف ما يعرفه جمهور الناس وعمومهم أو ما يمكن غير الأذكياء معرفته لم يكن عند نفسه قد امتاز عنهم بعلم، فيجب معرفة الأمور الخفية الدقيقة الكثيرة المقدمات، وهذا يسلك معه هذه السبيل»(١).

ولا يُفهَم من حديثنا هنا أننا نضرب بأقوال العلماء عرض الحائط، أو أننا نقدح في علمهم، فكل من ذكرنا آنفًا جبل شاهق في العلم، وما نحن إلا متطفِّلون علىٰ بعض علومهم، إنما اخترنا تقليد شيخ الإسلام وتلميذه ابن القيم ومن تبعهم في المنهج، خاصةً بعد الظهور الجليل لفوائد استخدام تلك العلوم أمام الملاحدة، فمصنفات شيخ الإسلام في الفلسفة والمنطق ما زالت تشكل أشواكًا في أحلاق الملاحدة.

ثم إن الفلسفة في ذاتها ليست موجبة للكفر والإلحاد، بل هي علم كغيره من العلوم، وكذلك المنطق، بل إن كثيرًا من العلوم الأخرىٰ تتضمن من الهرطقات والإلحاد عددًا لا يحصيه إلا الله، وعلىٰ عكس الفلسفة، فإن تلك العلوم يُدفَع دارسها دفعًا علىٰ الإيمان بهرطقاتها وخزعبلاتها وكفرها.

ولنا في علم الأحياء نموذجًا عصريًّا، فيُدْفَع الطلابُ الدارسون لها في المدارس والكليات التخصصية إلىٰ الإيمان بنظرية التطور الداروينى، ولا يجرؤ أحدهم علىٰ الاعتراض، وإلا ففلاحه في تلك المدارس محكوم بالفشل، وهذا حتىٰ في بلاد المسلمين والإسلام، فمثل تلك النظرية التي يدري العقلاء هشاشتها من حيث الأساس،

---

(١) «الرد علىٰ المنطقيين» (ص٢٥٥).

ومعارضتها للعقل الصريح والنقل الصحيح، تُدَرَّس في المراحل المدرسية المختلفة، وهي تؤول إلىٰ التكذيب الصريح لآيات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ومع ذلك، فإن الطلاب مكرَهون علىٰ مُدارسة تلك النظرية لتجاوز الاختبارات وتحصيل الدرجات! وكثير منهم قد آمن بتلك النظرية فعلًا.

وذلك كله علىٰ النقيض من الفلسفة، فلا إيمان إجباري في هذا العلم، ولا شيء غير قابل للدحض والنقد، فكل الأمر يتعلق بدراسة تاريخ اعتقادات الفلاسفة وحججهم، فلا فيلسوف يوافق الآخر تمامًا في كافة المباحث، بل إن الفلاسفة لا يتفقون إلىٰ يومنا هذا علىٰ تعريف للفلسفة أصلًا؛ لذلك فالأمر فيه مرونة غير حاضرة في أي تخصص علمي آخر، والله أعلم.



التقرير الثاني

الإخبار عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ

هذا مبحث هام تمهيدي لمحتوى البحث، فإن هذا البحث وإن كان يتقاطع مع باب الأسماء والصفات، إلا أنه لا يتعلق بباب الأسماء والصفات بشكل كلي، وإنما يدخل في باب الإخبار عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وهو باب أوسع من الأسماء والصفات، ولا يُشترَط فيه التوقيف، وإنما يُشترَط فيه صحة اللفظ والمعنىٰ، ووجود الحاجة والمنفعة(١).

وعلىٰ سبيل المثال لا الحصر، فإن الإخبار عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وارد في النقل الصحيح دون دخول ألفاظ الإخبار في أسمائه أو صفاته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ومن الدلائل علىٰ ذلك أنَّ اسم «الشيء» ليس من أسمائه جَلَّ وَعَلَا، ومع ذلك فقد قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن نفسه في كتابه الكريم: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩]، أي أنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد أخبر عن نفسه بذلك من غير أن يكون «الشيء» اسمًا من أسمائه.

ومن ذلك أيضًا قوله تعالىٰ: ﴿ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [الواقعة: ٦٤]، ومع ذلك فلا يجوز أن يقال عن الله جَلَّ وَعَلَا: «الزارع».

ومن ذلك أن ذكر الإمام مسلم في «صحيحه» قول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**لا شخص أغير من الله**»(٢)، فوصف صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ربنا جَلَّ وَعَلَا أنه «شخص»، ومع ذلك فلا يجوز إطلاق هذا اللفظ علىٰ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كاسم من أسمائه أو صفة من صفاته.

وفي هذه القاعدة الجليلة يقول ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «باب الإخبار أوسع من باب الأسماء والصفات... ويجب أن يُعلم هنا أمورٌ: أحدها: أنَّ ما يدخل في باب الإخبار عنه

---

(١) «العقود الذهبية علىٰ مقاصد العقيدة الواسطية» (ج١/ ص٩٧)، سلطان العميري.

(٢) «صحيح مسلم» (١٤٩٩).

تعالىٰ أوسع مما يدخل في باب أسمائه وصفاته، كالشيء والموجود والقائم بنفسه، فإنَّه يخبر به عنه ولا يدخل في أسمائه الحسنىٰ وصفاته العليا»(١).

واستيعاب هذا الأصل ضروري لمدارسة هذا البحث؛ لأن كثيرًا من المصطلحات الواردة في تلك الصفحات لا تتعلق بالأسماء والصفات، فالحديث عن التحيُّز والتَّزمُّن والاتجاه والعلو وغير ذلك مما أوردناه في هذا الكتاب هو من باب الإخبار عن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وهذا لا يُشترَط فيه التوقيف كما أوردنا.

ويوجد في تدعيم هذا الأصل عدد جمٌّ من الآثار الثابتة عن الصحابة والتابعين وعلماء المسلمين المتقدمين، وبيان ذلك كله يُثْبِت بما لا يدع مجالًا للشك أنَّ الإخبار عن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ جائز بإجماع العلماء.

وإن قيل: إن هذا الإجماع إجماع سكوتي، وهو ضعيف، قلنا: إن هذا ليس دقيقًا في واقع الأمر، فلا نُسَلِّم بأن الإجماع سكوتي، بل نقول بأنه مُصَرَّح به في الكتاب والسُّنَّة والآثار، فوجب التفريق بين التوقيف في إثبات الأسماء أو الصفات لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وبين إثبات الخبر، فنحن نثبت أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ موجود، ولا نقول: إنَّ من أسمائه «الموجود».

ولسنا بصدد مناقشة الاعتراضات في هذا الموضع، وإنما نكتفي بالتنبيه علىٰ هذا التقرير؛ لأهميته البالغة في متن الكتاب.



(١) «فائدة جليلة في قواعد الأسماء الحسنىٰ» (ص٢٤).

التقرير الثالث

حكم إطلاق الألفاظ المُجمَلَة

ثم في هذا الباب يؤخذ الحذر في إطلاق الألفاظ في حق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فتلك الألفاظ التي لم يأت بها الكتاب ولا السنة النبوية قد يراد بها حق وقد يراد بها باطل، فوجب التفصيل قبل تقرير اللفظ، فهي ألفاظ مُجملة، فنقبل الحق من معنىٰ اللفظ عند المتكلم، ونرد الباطل من معنىٰ اللفظ.

وهذه القاعدة تسمىٰ بقاعدة «الاستفصال»، فلا يُثبَت لفظ مجمل ولا يُنفىٰ إلا بعد تطبيقها.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذه القاعدة: «فإذا أخذ النافي يذكر ألفاظًا مجملة مثل أن يقول: لو كان فوق العرش لكان جسمًا، أو لكان مركَّبًا، وهو منزه عن ذلك، ولو كان له علم وقدرة لكان جسمًا، وكان مركبًا، وهو منزه عن ذلك، ولو خلق واستوىٰ وأتىٰ لكان تحله الحوادث، وهو منزه عن ذلك، ولو قامت به الصفات لحلته الأعراض، وهو منزه عن ذلك.

فهنا يستفصل السائل ويقول له: ماذا تريد بهذه الألفاظ المجملة؟

فإن أراد بها حقًّا وباطلًا قبل الحق ورد الباطل، مثل أن يقول: أنا أريد بنفي الجسم نفي قيامه بنفسه وقيام الصفات به، ونفي كونه مركبًا، فنقول: هو قائم بنفسه، وله صفات قائمة به، وأنت سميت هذا تجسيمًا لم يجز أن أدَع الحق الذي دل عليه صحيح المنقول وصريح المعقول لأجل تسميتك أنت له بهذا»(١).

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٢٣٨).

وبمثل هذا تحدَّث شيخ الإسلام عن لفظ التَحَيُّز، وهو مِن صميم مبحثنا هنا، فإن إطلاق هذا اللفظ علىٰ الإطلاق ليس صوابًا، وكذلك نفيه، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هذا اللفظ مبتدعٌ، والكفر لا يتعلق بمجرد أسماء مبتدعة لا أصل لها في الكتاب والسُّنَّة؛ بل يستفسر هذا القائل إذا قال: إن الله متحيزٌ أو ليس بمتحيِّز، فإن قال: أعني بقولي: إنه متحيزٌ؛ أنه دخل في المخلوقات، وأن المخلوقات قد حازته وأحاطت به، فهذا باطلٌ.

وإن قال: أعني به أنه منحازٌ عن المخلوقات مباينٌ لها، فهذا حقٌّ.

وكذلك قوله: ليس بمتحيز؛ إن أراد به أن المخلوق لا يحوز الخالق فقد أصاب، وإن قال: إن الخالق لا يباين المخلوق وينفصل عنه فقد أخطأ»(١).

إذن، وبعد مدارسة البحث، فلا يُمكن إطلاق الألفاظ التي لم تأتِ في الكتاب ولا في السنة دون تفصيل مسبق واستفسار عن المعنىٰ المُرَاد عند المتكلم، فلا يجوز أن يقال: «إن الله في مكان» بالإثبات أو النفي، بل يُسأَل المتكلم: ما المُراد بالمكان؟

فإن أردت ما يفيد أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يحيطه المكانُ المخلوقُ خارج الذهن، فالله منزَّه عن ذلك، وإن أردت أن المكان مخلوق ذهني، فالله في مكان بالنسبة للمتكلم بهذا الاعتبار دون أن يحيطه جَلَّ وَعَلَا شيء من المخلوقات، فيُقبَل بهذا المعنىٰ.

أما الألفاظ الواردة في الكتاب والسُّنَّة فتُطلَق دون تفصيل، فيجب هنا التمييز بين إطلاق الألفاظ من المعصوم ومن غير المعصوم، فتُطلَق الألفاظ الواردة في النقل المعصوم من الكتاب والسُّنَّة دون تفصيل، ولا تُطلَق الألفاظ من غير المعصوم إلا بعد التفصيل والاستفسار وتحرير المعنىٰ الذي يُقبَل حَقُّه ويُرَد باطله.

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ» (١٢/ ٥٢٦).

وفي هذه القاعدة يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولهذا كان سلف الأمة وأئمتها يجعلون كلام الله ورسوله هو الإمام والفرقان الذي يجب اتباعه، فيثبتون ما أثبته الله ورسوله، وينفون ما نفاه الله ورسوله، ويجعلون العبارات المُحدَثة المجملة المتشابهة ممنوعًا من إطلاقها: نفيًا وإثباتًا، لا يطلقون اللفظ ولا ينفونه إلا بعد الاستفسار والتفصيل، فإذا تبين المعني أثبت حقه ونفي باطله، بخلاف كلام الله ورسوله، فإنه حق يجب قبوله، وإن لم يفهم معناه، وكلام غير المعصوم لا يجب قبوله حتىٰ يفهم معناه»(١).

ويؤكد ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ علىٰ هذه القاعدة في غير موضع، فقال في سياق الكشف عن الضلال واجتنابه: «ولهذا يجب علىٰ من يريد كشف ضلال هؤلاء وأمثالهم: أن لا يوافقهم علىٰ لفظ مجمل حتىٰ يتبين معناه، ويعرف مقصوده، ويكون الكلام في المعاني العقلية المبينة، لا في معانٍ مشتبهة بألفاظ مجملة.

واعلم أن هذا نافع في الشرع والعقل:

أما الشرع: فإن علينا أن نؤمن بما قاله الله ورسوله، فكل ما ثبت أن الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قاله، فعلينا أن نصدق به، وإن لم نفهم معناه، لأنا قد علمنا أنه الصادق المصدوق الذي لا يقول علىٰ الله إلا الحق، وما تنازع فيه الأمة من الألفاظ المجملة كلفظ المتحيز، والجهة، والجسم، والجوهر، والعرَض وأمثال ذلك، فليس علىٰ أحد أن يقبل مسمىٰ اسم من هذه الأسماء، لا في النفي ولا في الإثبات، حتىٰ يتبين له معناه، فإن كان المتكلم بذلك أراد معنىٰ صحيحًا، وافقًا لقول المعصوم كان ما أراده حقًّا، وإن كان أراد به معنىٰ مخالفًا لقول المعصوم كان ما أراده باطلًا.

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٧٦).

ثم يبقىٰ النظر في إطلاق ذلك اللفظ ونفيه، وهي مسألة فقهية، فقد يكون المعنىٰ صحيحًا ويمتنع من إطلاق اللفظ لما فيه من مفسدة، وقد يكون اللفظ مشروعًا ولكن المعنىٰ الذي أراده المتكلم باطل، كما قال علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -لمن قال من الخوارج المارقين: لا حكم إلا لله-: كلمة حق أريد بها باطل»(١).

لذلك؛ فلا يصح استخدام ألفاظ مُجمَلة في حق الله جلا وعلا وإن كانت متضمنة لبعض الكمال؛ لأن هذا الأحوَط، وقد منع السلف ذلك؛ لأنه لا يُستَخدَم في حق الله تعالىٰ إلا الألفاظ المتمحضة للكمال المطلق.

أما التحقق من معاني الألفاظ وقبول المعنىٰ الحق الموافق للكتاب والسنة فهذا عظيم المنفعة، كما قرر شيخ الإسلام حين قال: «أما إذا عرف المعاني الصحيحة الثابتة بالكتاب والسُّنَّة، وعبر عنها لمن يفهم بهذه الألفاظ ليتبين ما وافق الحق من معاني هؤلاء، وما خالفه، فهذا عظيم المنفعة، وهو من الحكم بالكتاب بين الناس فيما اختلفوا فيه»(٢).

وقد نص ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ علىٰ عدم قبول الألفاظ التي تشمل حقًّا وباطلًا في غير موضع، فقال: «وما تنازع فيه المتأخرون نفيًا وإثباتًا، فليس علىٰ أحد بل ولا له أن يوافق أحدًا علىٰ إثبات لفظه أو نفيه؛ حتىٰ يعرف مراده؛ فإن أراد حقًّا قُبل، وإن أراد باطلًا ردَّ، وإن اشتمل كلامه علىٰ حق وباطل لم يقبل مطلقًا، ولم يردَّ جميع معناه، بل يوقف اللفظ، ويفسر المعنىٰ، كما تنازع الناس في الجهة والتحيز وغير ذلك»(٣).

ويمكن تلخيص المراحل التي تمر بها الألفاظ عند شيخ الإسلام ابن تيمية في ثلاثة:

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٢٩٦-٢٩٧).

(٢) «رسالة في أصول الدين» (١/ ٢٠) ابن تيمية.

(٣) «الرسالة التدمرية» (٢/ ٤٥).

الأولىٰ: تجريد معاني اللفظ وتخيير المخالف لأي المعاني قد قصد.

الثانية: إن كان المعنىٰ المراد حقًّا بميزان الكتاب والسُّنَّة والعقل الضروري أثبته، وإن كان باطلًا بنفس الميزان نفاه.

الثالثة: منع استخدام اللفظ المجمل والتأكيد علىٰ كفاية الألفاظ الشرعية(١).

ولا يظن القارئ أن التحذير من النفي والإثبات هو لخلو النقيضين عن الحق، وإنما لحضور بعضه في النفي، فنكون قد نفينا بعض الحق، ولحضور بعض الباطل في الإثبات، فنكون أثبتنا بعض الباطل مع إثباتنا لبعض الحق.

وقد نبه علىٰ ذلك شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ حين قال: «ولهذا يوجد كثيرًا في كلام السلف والأئمة النهي عن إطلاق موارد النزاع بالنفي والإثبات، وليس ذلك لخلو النقيضين عن الحق، ولا قصور أو تقصير في بيان الحق، ولكن لأن تلك العبارة من الألفاظ المجملة المتشابهة المشتملة علىٰ حق وباطل، ففي إثباتها إثبات حق وباطل وفي نفيها نفي حق وباطل فيمنع من كلا الإطلاقين»(٢).

وقد طَبَّق شيخ الإسلام تلك القاعدة علىٰ كل الألفاظ المجملة في نقاشه مع المتكلمين والفلاسفة، ومثال ذلك ما خَطَّه عن لفظ «الجسم»، فقال: «فإن أردت بقولك الجسمَ اللغوي -وهو الذي قال أهل اللغة: إنه هو الجسد- قيل لك: لا يلزم من إثبات الاستواء علىٰ العرش أن يكون جسدًا وهو الجسم اللغوي.

---

(١) «الانتصار للتدمرية، تدعيم لمقاصدها ونقد الاعتراضات الأشعرية المعاصرة عليها» (ص٩١)، ماهر أمير عبد الكريم.

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٧٦).

فإنا نعلم بالضرورة أن الهواء يعلو علىٰ الأرض وليس هو بجسد؛ والجسد هو الجسم اللغوي. فقول القائل: لو كان مستويًا علىٰ العرش لكان جسمًا، والجسم هو الجسد، والجسد منتفٍ بالشرع: كلامٌ ملبسٌ.

فإنه إن عنىٰ بالجسم الجسد: كانت المقدمة الأولىٰ ممنوعةً؛ فإن عاقلًا لا يقول: إنه لو كان فوق العرش لكان جسدًا؛ ولا يقول عاقلٌ: إنه لو كان له علمٌ وقدرةٌ: لكان جسدًا، ولا يقول عاقلٌ: إنه لو كان يرىٰ ويتكلم لكان جسدًا وبدنًا.

فإن الملائكة لهم علمٌ وقدرةٌ وترىٰ وتتكلم، وكذلك الجن، وكذلك الهواء يعلو علىٰ غيره وليس بجسد. وإن عنىٰ بالجسم ما يعنيه أهل الكلام؛ من أنه الذي يشار إليه وجعلوا كل ما يشار إليه جسمًا وكل ما يرىٰ جسمًا أو كل ما يمكن أنه يرىٰ أو يوصف بالصفات فهو جسمٌ أو كل ما يعلو علىٰ غيره ويكون فوقه فهو جسمٌ.

فيقال له: فالجسد والجسم بهذا التفسير الكلامي ليس هو جسدًا في لغة العرب؛ بل هو منقسمٌ إلىٰ غليظ ورقيق إلىٰ ما هو جسدٌ وإلىٰ ما ليس بجسد»(١).

إذن، فإن القاعدة في استخدام الألفاظ هي التفصيل، وهذا ما يجب تذكره قبل إطلاق أي لفظ غير ثابت بالكتاب والسُّنَّة علىٰ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، والتمييز بين هذه القاعدة وبين الإخبار عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هام.

فإن الإخبار عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يدخل فيه ذكر الآثار الثابتة، مثل الأحاديث النبوية الشريفة التي أخبرت عن الله بلفظ «شخص»، ومثل الآيات الكريمة التي أخبرت عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالوجود والشيء وغير ذلك، فيُقال ما قيل في النصوص، ويُخبَر عن الله بغير

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ» (٥/ ٢١٣-٢١٤).

ذلك أيضًا، كأن يُقال: إن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يَحُث عباده علىٰ طاعته، ولا يُطلَق لفظ «الحاثّ» عليه جَلَّ وَعَلَا.

كذلك أن يُقال عنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: إنه استوىٰ علىٰ العرش أو أنه سبحانه في السماء، ولا يُقال بأن الله في مكان، لأن الأول إخبار عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بما في الكتاب والسُّنَّة، وذلك لا يتضمن إلا الكمال المحض في حق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، أما الثاني فلفظ مُجمَل؛ لأن بعض الناس يَفهم أن المكان مخلوق خارج الذهن، فقد يُفهَم من ذلك أن المكان المخلوق يحيط به أحد مخلوقاته، والله جَلَّ وَعَلَا منزه عن ذلك قطعًا، فلا يُطلَق هذا اللفظ إلا بعد التفصيل والتحرير لمعنىٰ المكان؛ فإنه لا يُطلَق الألفاظ في حق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ إلا تلك المتمحضة في الدلالة علىٰ الكمال؛ ولذلك نهىٰ السلف عن إطلاق الألفاظ غير المتمحضة للكمال دون تفصيل(١).

أما من أطلق تلك الألفاظ المجملة فلا يكفر، وإنما يُحكَم عليه بالبدعة، فـ«الألفاظ التي ليس لها أصل في الشرع، فتلك لا يجوز تعليق المدح والذم والإثبات والنفي علىٰ معناها إلا أن يبين أنه يوافق الشرع، والألفاظ التي تعارض بها النصوص هي من هذا الضرب، كلفظ الجسم والحيِّز والجهة والجوهر والعرض، فمن كانت معارضته بمثل هذه الألفاظ لم يجز له أن يكفر مخالفه، إن لم يكن قوله مما يبين الشرع أنه كفر، لأن الكفر حكم شرعي متلقىٰ عن صاحب الشريعة، والعقل قد يعلم به صواب القول وخطؤه، وليس كل ما كان خطأً في العقل يكون كفرًا في الشرع، كما أنه ليس كل ما كان صوابًا في العقل تجب في الشرع معرفته»(٢).

---

(١) «العقود الذهبية علىٰ مقاصد العقيدة الواسطية» (ج١/ ص١٤٢)، سلطان العميري.

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٢٤٢)، وانظر: «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (١/ ١٠٠).

ولم ينفرد ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقاعدة الاستفصال تلك، بل قال بها عدد من العلماء الكرام، ومن ذلك ما ذكره شارح «الطحاوية» حين قال: «وأما الألفاظ التي لم يرد نفيها ولا إثباتها فلا تطلق حتىٰ ينظر في مقصود قائلها: فإن كان معنىٰ صحيحًا قبل، لكن ينبغي التعبير عنه بألفاظ النصوص، دون الألفاظ المجملة، إلا عند الحاجة، مع قرائن تبين المراد، والحاجة مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها، ونحو ذلك»(١).

وقد حذر من الألفاظ المجملة ابنُ القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أيضًا في غير موضع، فقال: «أصل بلاء أكثر الناس من جهة الألفاظ المجملة التي تشتمل علىٰ حقٍّ وباطل، فيطلقها من يريد حقها، فينكرها من يريد باطلها، فيردُّ عليه من يريد حقَّها، وهذا باب إذا تأمله الذكيُّ الفطن، رأىٰ منه عجائب، وخلَّصه من ورطات، تورط فيها أكثر الطوائف»(٢).



(١) «شرح العقيدة الطحاوية» (ص٢١٨)، ابن أبي العز الحنفي.

(٢) «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل» (ص٣٥٨)، ابن قيم الجوزية.



التقرير الرابع

الوجود الذهني والخارجي

يجب التفريق بين الوجود الذهني والوجود الخارجي لاستيعاب متن هذا الكتاب، وغيره أيضًا من الكتب العقدية؛ فهو أمر لا بد منه علىٰ الإطلاق، وهو من مبادئ الفلسفة والمباحث العقلية.

الوجود الخارجي: هو الوجود خارج الذهن والوعي، فهو الوجود الموضوعي للذوات وصفاتها، ووجود ماهية الشيء الحقيقية.

أما **الوجود الذهني**: فهو الوجود داخل الذهن والوعي، فإما أن يكون علمًا بحقيقة الأشياء خارج الذهن، كأن تكون صورًا لحقيقية الذوات خارج الذهن، وإما أن يكون تصورات وافتراضات لا حقيقة لها في الواقع الخارجي.

أما الوجود الخارجي فمثل وجودك، ومثل وجود الكتاب الذي تقرؤه هذا، وغير ذلك من الأشياء التي لها وجود موضوعي في ذاتها مستغنية عن معرفتك.

أما الوجود الذهني فهو كعلمك بوجود الأشياء وتصورك لها، فإن قلت لك: «نار»، فأنت تعلم النار، وتأتي في مخيلتك صورتها، فعلمك بالنار وتخيلك لها هو الوجود الذهني، وكذلك المعنىٰ الكلي للنار وجوده ذهني، أما أعيان النار كنار جهنم، أو كالنار التي تستخدمها أنت في بيتك للطهو وغير ذلك فوجودها خارجي عيني مستغنٍ عن معرفتك.

أيضًا يتضمن الوجود الذهني التصورات التي لا حقيقة لها، فمن الممكن تخيل بحر من الزئبق، ولكن في الواقع الخارجي لا يوجد مثل هذا التصور، وبالتالي فيمكن تقرير ثلاثة أنواع للموجودات الذهنية:

أولًا: العلم بحقيقة الأشياء العينية في الواقع الخارجي وصورتها، كالعلم بوجود هذا الكتاب الذي تقرؤه، وكالعلم بصورته.

ثانيًا: العلم بالكليات، أي القدر المشترك بين الأشياء العينية الموجودة في الواقع الخارجي، كالعلم بأن الكل أكبر من الجزء، وكالعلم بأن كتابين أكبر من كتاب واحد، بغض الطرف عن الكتب بعينها، فأي كتابين أكبر من كتاب واحد من حيث العدد.

ثالثًا: التصورات والافتراضات التي لا حقيقة لها، كتخيل ما لا وجود له في الواقع الخارجي.

أي أن الوجود الذهني أوسع من ناحية التصورات، وأكَّد ذلك ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فقال: «فإن تصور الذهنية أوسع من الحقائق الخارجية، فإنها تشمل الموجود والمعدوم والممتنع والمقدرات»(١).

ويؤكد ذلك في غير موضع، من ذلك في «درء التعارض» حين قال: «ومن المعلوم أن مقدرات الأذهان ومتصورات العقول يحصل فيها ما لا وجود له في الخارج، تارة بأن لا يوجد ما يطابقه وهو الوهم، وتارة مع وجود ما يطابقه، كمطابقة الاسم للمسمىٰ، والعلم للمعلوم، وهو مطابقة ما في الذهن لما في الخارج، ومطابقة الصورة العلمية لمعلوماتها الخارجية»(٢).

ولهذا يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وما يفرضه أهل الهندسة من نقطة مجردة، وخط مجرد، وسطح مجرد، هي أمور مقدرة في الأذهان واللسان لا توجد مجردة في الخارج،

---

(١) «مجموعة الرسائل والمسائل» (٤/ ١٩)، لابن تيمية.

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/ ١٣٧ - ١٣٨).

بل لا توجد إلا نقطة معينة مثل نقطة الماء والحبر ونحو ذلك مما يتميز منه جانب عن جانب»(١).

وأصل التفريق بين الوجود الخارجي والوجود الذهني هو من أصول أهل السُّنَّة والجماعة؛ لأن الغلط والخلط فيه يفضي إلىٰ كثير من الأخطاء العقدية التي وقع فيها المتكلمون والفلاسفة، ومشهور عن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا المعنىٰ في نصوص متعددة من مؤلفاته، ومنها ما نصه: «ونحن في هذا المقام في مقام المنع، فلا يطول الكلام بالدليل علىٰ فساد قولهم، لكن ينبغي أن نعلم أن مادة كلامهم وأصل ضلالهم هو من جنس ضلال سلفهم، **حيث اشتبه عليهم ما يكون في الذهن من تصور ماهية الشيء وحقيقته بما يكون في الخارج من وجوده الذي هو حقيقته وماهيته. وهذا هو الأصل الذي ضل فيه أولوهم**»(٢).

أما افتراض وجود موجود في غير الذهن وفي غير الخارج فهو محال، وهو من باب ارتفاع النقيضين، وقد أكَّد ذلك شيخ الإسلام فقال: «وأما تقدير شيء لا يكون في الذهن ولا في الخارج فممتنع، وهذا التقدير لا يكون إلا في الذهن كسائر تقدير الأمور الممتنعة، مثل تقدير صدور العالَم عن صانعين ونحو ذلك، فإن هذه المقدرات في الذهن»(٣).

ثم يجدر بنا إيضاح معنىٰ الكلي والعيني، وهي مصطلحات هامة في كافة المباحث العقدية والفلسفية، أما الكليات فهي التجريد الذهني لما نشاهده في الواقع الخارجي من أعيان، أي أنني عند رؤيتي لزيد وعمرو، يعمل ذهني علىٰ تجريد القدر المشترك بينهما، فأقول: إن زيدًا إنسان، وإن عَمرًا إنسان؛ وبذلك فإن معنىٰ «الإنسان» كلية من الكليات،

---

(١) «تفسير آيات أشكلت علىٰ كثير من العلماء» (ص٤٣٤)، تقي الدين ابن تيمية.

(٢) «مسألة في توحيد الفلاسفة» (ص٣٧).

(٣) «الإيمان» (ص٣١٧)، ابن تيمية.

والكليات لا توجد خارج الذهن، فلا يوجد في الخارج معنىٰ «الإنسان» الذي يشترك فيه كل البشر.

وكذلك عندما أقول: «الحيوان»، فلا يوجد ما يُدعىٰ «الحيوان» بهذا الإطلاق، فمعنىٰ الحيوان هنا معنًىٰ كلي لا عيني، وهو موجود في الذهن لا في الخارج، وكذلك عندما أقول: «الحصان»، فهذا معنىٰ كلي لا وجود له في الخارج أيضًا، وقد بنىٰ ذهني هذا المعنىٰ بناءً علىٰ رؤية وإحساس بحصان أسود وأبيض وبُني وغير ذلك، فرأيت الحصان أَلِف، والحصان باء، والحصان جيم، ثم جردت من هذه الأعيان المعنىٰ الكلي للحصان، وهو القدر المشترك بين الثلاثة.

وفي علم المنطق يُقال: إن معنىٰ اللفظ المفرد يُقَسَّم إلىٰ كُلِّي وجزئي.

أما **الكلي**: هو الذي لا يمنع نفس تصوُّر مفهومه من حيث إنه متصوَّر من وقوع الشركة فيه(١).

والجزئي: هو الذي يمنع نفس تصوُّر مفهومه من ذلك، أي: وقوع الشركة فيه(٢).

والتأكيد هنا إنما يكون علىٰ كون اللفظ المفرد مراده معنىٰ اللفظ، لا إفراده وتركيبه لغويًّا، فإن أفاد اللفظ معنًىٰ واحدًا مع تكوُّنه من أكثر من كلمة، لكان لفظًا مفردًا بهذا المعنىٰ في المنطق، فإنما العبرة هنا بالمعاني لا بالألفاظ ذاتها.

أما قوله: «وقوع الشركة» فيعني: أن تصور الكليات لا يمنع وقوع معناها في أكثر من عين، فتصوُّر معنىٰ «الإنسان» لا يمنع من اشتراك هذا المعنىٰ بين زيد وعَمرو، وتصوُّر معنىٰ «الحيوان» لا يمنع اشتراكه في الحصان والأسد، أما الجزئيات، فتصوُّرها يمنع

---

(١) «المطلع، شرح إيساغوجي في علم المنطق ومعه حاشية الشهاب القليوبي» (ص١٣٥).

(٢) «المصدر السابق» (ص١٣٩).

وقوع الشركة فيها، فإن تصوُّر زيد لا يعني أن في عمرو معنًى من زيد، فزيد جزئي، لا تصوُّر كلي.

ثم يجب التأكيد علىٰ معنىٰ لفظ «القدر المشترك»، فهو مصطلح حاضر في المباحث العقدية، وهو يعني: المعنىٰ الكلي الذي يستخلصه العقل الإنساني من خلال المشتركات الجزئية بين الموجودات(١).

وقد اختلفت المواقف من القدر المشترك إلىٰ أربع اتجاهات رئيسة:

أولًا: من أثبت الوجود الخارجي للقدر المشترك والكليات، مثل أفلاطون ونظرية المُثُل الخاصة به.

ثانيًا: من أثبت الوجود الخارجي للقدر المشترك مع الجزئيات، وهذا قول أتباع أرسطو(٢).

ثالثًا: من حصر وجود القدر المشترك والكليات في الذهن فقط، وهو قول أهل السُّنَّة والجماعة، وعلىٰ ذلك جماهير المتكلمين.

رابعًا: من أنكر وجود الكليات والقدر المشترك مطلقًا، كمذهب الاسمية الذين فرَّغوا الألفاظ من معانيها(٣).

ويجدر بنا التأكيد علىٰ أن الكليات كلها غير موجودة في الخارج، بل وجودها كله ذهني فقط، وقد أكَّد ذلك شيخ الإسلام في غير موضع، فقال: «والكلي إنما يوجد كليًّا في الذهن لا في الخارج»(٤).

---

(١) «العقود الذهبية علىٰ مقاصد العقيدة الواسطية» (ج١/ ص١١٤)، سلطان العميري.

(٢) انظر: «الملل والنحل» (ج٢/ ص١٤٩)، الشهرستاني.

(٣) «العقود الذهبية علىٰ مقاصد العقيدة الواسطية» (ج١/ ص١١٧)، سلطان العميري.

(٤) «التفسير من مجموع الفتاوىٰ» (١/ ٤٦٤)، لشيخ الإسلام ابن تيمية.

وقد تتابع أهل السُّنَّة في التمسك بذلك الأصل حتىٰ عصرنا هذا، فإن المعاني المطلقة التي يشترك فيها الشيء مع غيره من الموجودات لا توجد في الخارج، لا بالكلية ولا بالتبعيض، وإنما توجد في الذهن فقط؛ وذلك لأن الواقع الخارجي لا يقبل وجود الكليات، ولا يقبل إلا وجود الخصائص، أي الجزئيات(١).

والنصوص في تقرير هذا الأصل عند ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أكثر من أن تحصىٰ في تلك الورقات، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومن هنا غلط كثير من الناس في المعاني الكلية، حيث ظنوا وجودها في الخارج مجردة عن القيود، وفي اللفظ المتواطئ حيث ظنوا تجرده في الاستعمال عن القيود.

والتحقيق: أنه لا يوجد المعنىٰ الكلي المطلق في الخارج إلا معينًا مقيدًا، ولا يوجد اللفظ الدال عليه في الاستعمال إلا مقيدًا مخصصًا، وإذا قدِّر المعنىٰ مجردًا كان محله الذهن، وحينئذ يقدر له لفظ مجرد غير موجود في الاستعمال مجردًا»(٢).

وفي موضع آخر يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومن قال: إنه ذات لا صفة لها، أو موجود مطلق لا يتصف بصفة ثبوتية، فهذا يمتنع تحققه في الخارج، وإنما يمكن تقدير هذا في الذهن كما تقدر الممتنعات، فضلًا عن أن يكون ربًّا خالقًا للمخلوقات، كما قد بسط في موضعه»(٣).

وقد قرر شيخ الإسلام أن وجود الموجودات خارج الذهن إنما تكون بالقدر المميِّز لا القدر المشترك، والقدر المميِّز هو صفات الذات الخاصة به، فلا موجودان إلا ولكل

(١) «العقود الذهبية علىٰ مقاصد العقيدة الواسطية» (ج١/ ص١١٣)، سلطان العميري.

(٢) «التفسير من مجموع الفتاوىٰ» (٣/ ٢٣)، لشيخ الإسلام ابن تيمية.

(٣) «التفسير من مجموع الفتاوىٰ» (٥/ ١٧٤)، لشيخ الإسلام ابن تيمية.

واحد منهما قدر مشترك، وقدر مميز، فحتىٰ ولو انتفت كل الخصائص المشتركة بين موجودين، فيقال: إن القدر المشترك بينهما علىٰ أقل تقدير هو الوجود نفسه.

وقد أكَّد ذلك ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فقال: «ولو قدِّر أن الوجود المشترك بين الواجب والممكن موجود فيهما في الخارج، وأن الحيوانية المشتركة هي بعينها في الناطق والأعجم، كان تميز أحدهما عن الآخر بوجود خاص كما يتميز الإنسان بحيوانية تخصه، وكما أن السواد والبياض إذا اشتركا في مسمىٰ اللون تميز أحدهما بلونه الخاص عن الآخر»(١).

ويضرب شيخ الإسلام بعض الأمثلة علىٰ هذه القاعدة الجليلة في قوله: «الأشياء الموجودة سواءٌ كانت متماثلةً أو مختلفةً، وبينها قدرٌ مشتركٌ كأعيان النوع، وأنواع الجنس، ونحو ذلك، كإنسانين، والإنسان والفرس، والحبتين، والدرهمين، ونحو ذلك مما يقال: إن بينهما أمرًا اتفقا فيه، وأمرًا اختلفا فيه، كما إذا قيل: الإنسانان يتفقان في الإنسانية، ويمتاز أحدهما عن الآخر بتعينه وبتشخصه، أو قيل: إن واجبَي الوجود يشتركان في وجود الوجود، ويمتاز أحدهما عن الآخر بتعينه، وأمثال هذه الأمور، فإنه يقال: ليس المراد باتفاقهما في القدر المشترك كالإنسانية مثلًا أنه في الخارج شيءٌ موجودٌ بعينه، هما مشتركان فيه، فإن هذا لا يقوله عاقلٌ»(٢).

وقد أكَّد علىٰ أن علم الإنسان بما في الغيب إنما يكون بإدراكه للقدر المشترك بين ما في الدنيا والآخرة، فإدراك الإنسان لما في الدنيا من الفاكهة والأنهار كان مسلكه في إدراك المخلوقات المُعَدَّة له في الجنة، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فنحن نعلمها إذا خوطبنا بتلك الأسماء من جهة القدر المشترك بينهما، ولكن لتلك الحقائق خاصية لا ندركها في الدنيا ولا

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٢٩٤).

(٢) «مسألة في توحيد الفلاسفة» (ص١٩).

سبيل إلىٰ إدراكنا لها لعدم إدراك عينها أو نظيرها من كل وجه. وتلك الحقائق علىٰ ما هي عليه هي تأويل ما أخبر الله به. وهذا فيه رد علىٰ اليهود والنصارىٰ والصابئين من المتفلسفة وغيرهم، فإنهم ينكرون أن يكون في الجنة أكل وشرب ولباس ونكاح ويمنعون وجود ما أخبر به القرآن»(١).

ويؤكد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في غير موضع علىٰ أن القدر المشترك محصور في الذهن، ولا يوجد في الخارج أبدًا، ويقرر أن ذلك كان منشأ ضلال الفِرق الأخرىٰ، فيقول: «ومنشأ ضلال هؤلاء كلهم أنهم يأخذون القدر المشترك بين الأعيان، وهو الجنس اللغوي، فيجدونه واحدًا في الذهن، فيظنون أن ذلك هو وحدة عينية، ولا يميزون بين الواحد بالجنس والواحد بالعين، وأن الجنس العام المشترك لا وجود له في الخارج وإنما يوجد في الأعيان المتميزة»(٢).

ومن ذلك ما خطه في «الجواب الصحيح» حين قال: «ومن قال: إنه يوجد في الخارج كليًّا، فقد غلط، فإن الكلي لا يكون كليًّا قط إلا في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلا شيءٌ معينٌ، إذا تصور منع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، ولكن العقل يأخذ القدر المشترك الكلي بين المعينات، فيكون كليًّا مشتركًا في الأذهان»(٣).

وقد مثل ابن تيمية علىٰ تلك القاعدة في أكثر من موضع، ومنها حين قال: «فذلك القدر المشترك الذي لا يختص بأحدهما هو ما به الاشتراك، فإذا قيل: هذا لون وهذا لون، كانت لونية كل منهما مختصة به واللونية العامة مشتركة بينهما، وكذلك إذا قيل: هذا حيوان وهذا حيوان، وهذا إنسان وهذا إنسان، وهذا أسود وهذا أسود، وأمثال ذلك،

---

(١) «الإكليل في المتشابه والتأويل» (ص١٧)، ابن تيمية.

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٤/ ١٢٠).

(٣) «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح» (٤/ ٣٠٨).

فليس شيء من الموجودات في الخارج مركبًا من نفس ما به الاشتراك وما به الامتياز، بل هو مختص بوصف، وذلك الوصف يشابه غيره، لكن هو مشتمل علىٰ صفات بعضها أعم من بعض، أي بعضها يوجد نظيره في غيره أكثر مما يوجد نظير الآخر، وأما هو نفسه فلا يوجد في غيره»(١).

أما ثبوت موجود لا يشبه موجودًا آخر بأي قدر أبدًا محال، أي أن القدر المشترك بين الموجودات لا مفرَّ منه البتة، وغير ذلك ممتنع في العقل كما يقرر ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فقال: «ثبوت ذات لا تشبه الموجودات بوجه من الوجوه ممتنع في العقل»(٢).

وأكَّد رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن إثبات القدر المشترك بين ذاتين لا يعني التماثل بينهما، فلكل منهما قدر مميز في وجوده، فقال: «وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو مُحْدَث ممكن، يقبل الوجود والعدم، فمعلوم أن هذا موجود وهذا موجود، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمىٰ «الوجود» أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصُّه ووجود هذا يخصه»(٣).

أما الأدلة النقلية علىٰ إثبات القدر المشترك فعديدة، فمنها علىٰ سبيل المثال لا الحصر حديث رسولنا الكريم الصحيح الوارد في «صحيح البخاري»: **«إن الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ إذا أحبَّ عبدًا نادىٰ جبريل: إن الله قد أحبَّ فلانًا فأحبَّه، فيحبه جبريلُ، ثم ينادي جبريل في السماء: إن الله قد أحبَّ فلانًا فأحبُّوه، فيحبه أهلُ السماء، ويوضع له القبولُ في أهل الأرض»**(٤).

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٤/ ٢٥٩ - ٢٦٠).

(٢) «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (٦/ ٥٢٥).

(٣) «التدمرية: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع» (ص٢٠).

(٤) «صحيح البخاري» (٧٤٨٥).

فقد أثبت الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وجودَ معنىً مشترك في المحبة بين الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وعباده، ولولا القدر المشترك المفهوم لنا من صفة المحبة، لما استطعنا إدراك معنىٰ هذا الحديث النبوي الشريف الذي ينص إلىٰ إمكان محبة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لعباده، فاللهم ارزقنا محبَّته جَلَّ وَعَلَا.

ومن دلائل القدر المشترك أيضًا: الحديث النبوي الصحيح: «**قال الله عَزَّ وَجَلَّ: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه حيث يذكرني، واللهِ للهُ أفرح بتوبة عبده من أحدكم يجد ضالَّته بالفَلاة، ومن تقرَّب إليَّ شبْرًا، تقربت إليه ذراعًا، ومَن تقرَّب إلي ذراعًا، تقربت إليه باعًا، وإذا أقبل إلي يمشي، أقبلت إليه أهرول**»(١).

فذلك الحديث الجليل قد أثبت عدة صفات لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وهي صفات فيها قدر مشترك بين الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وعباده، ولولا إدراك المخاطَبين بذلك الحديث للقدر المشترك الكلِّي لصفة الفرح والتقرب والإقبال، لما أمكن لهم إدراك متن ذلك الحديث أصلًا.

وفي نهاية هذا التقرير أقول: إن الموقف من الجزئيات والكليات، والموقف بالقدر المشترك، والموقف في الوجود داخل الذهن وخارج الذهن، كلها من الأصول الجليلة لمنهج أهل السُّنَّة والجماعة في إثبات صفات الكمال لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ومن الأصول العظيمة في تثبيت الحجج العقلية للنقل القطعي من قرآن وسنة، وإن كل ما ذُكِرَ آنفًا في هذا التقرير وغيره من تلك التقريرات العقدية والفلسفية ليس إلا مقدمات يسيرة، فالحديث فيها يطول، إلا أنني مررت سريعًا علىٰ تلك التقريرات والأصول لبيان أهميتها في بناء الحجة الرئيسة في الانتصار لعقيدة أهل السُّنَّة والجماعة في الزمان والحيِّز، وبيان

---

(١) «صحيح مسلم» (٢٦٧٥).

مآلات المخالفين لذلك، وإلا فإن تلك التقريرات موجودة حاضرة في الكتب العقدية الأخرىٰ، فمن لم يتم استيعابه لتلك التقريرات الماضية والآتية، فليتحرَّ تلك المباحث في المصنفات العقدية والفلسفية الأخرىٰ التي اعتنيت بها، فتلك التقريرات لا مفرَّ من فَهمها واستيعابها وإدراكها أتم الإدراك لفهم حجية اعتقاد أهل السُّنَّة في المكان والزمان وإثبات العلو والاتجاه وغير ذلك.



التقرير الخامس

طريقة أهل السُنّة بين المادية والمثالية

العبرة بالمعنىٰ لا باللفظ؛ ولذلك أقول: إن من تَدَبَّر مُصَنَّفات أهل السُّنَّة والجماعة في العقائد، وبخاصة مصنفات الرد علىٰ الجهمية وغيرهم من المتكلمين والفلاسفة، فإنه حتمًا سيدرك موافقة أصول نظرية الوجود والمعرفة للفلسفة المادية للصواب ولطريقة أهل السُّنَّة في فهم هذه القضية، وهذا الأصل بالغ الأهمية؛ لأن به تفهم الحجة في مبحث المكان والحيِّز، وإثبات صفة العلو، وإثبات الرؤية لله عَزَّوَجَلَّ.

وندرس هذا التقرير من عدة محاور: **أولها**: عداء الأنطولوجية المادية والخلط بينها وبين جزئيات المذاهب المادية، **وثانيها**: آثار مجال الفكر الإسلامي والمفكرين علىٰ نشر التجهم، **وثالثها**: أصل قابلية كل موجود خارجي للحس، **ورابعها**: تناول الفلسفة المادية عند المعاصرين، **وخامسها**: استغناء الموجودات الخارجية عن إدراك الذوات العاقلة، فأزعم أن تحرير هذا التقرير من تلك المحاور يكفي لاستيعاب ما يطرحه وينقله هذا المُصَنَّف من حجج لأهل السُّنَّة والجماعة.

أولًا: عداء الأنطولوجية المادية والخلط بينها وبين جزئيات المذاهب المادية:

إن الفلسفة المادية في الأنطولوجيا(١) والإبستمولوجيا(٢) قد تعرضت لشديد ظلم من قِبَل عدد غفير من «المفكرين الإسلاميين»، وإن كنت أتحفظ علىٰ إطلاق هذا اللقب، فقد ارتبطت الفلسفة المادية عند كثير من المسلمين بالإلحاد ورفض الإله،

---

(١) «الأنطولوجيا» (Ontology): فرع من فروع الفلسفة يدرس الوجود والموجودات والواقع.

(٢) «الإبستمولوجيا» (Epistemology): فرع من فروع الفلسفة يهتم بالبحث في أمور المعرفة.

وتداخلت المادية بمفهومها الأنطولوجي مع الفلسفة المادية الديالكتيكية(١) وغيرها من المذاهب، فالكثير من الانتقادات التي وُجِهَت إلىٰ الفلسفة المادية كانت في حقيقتها موجَّهةً إلىٰ مذهب بعينه، لا إلىٰ المعنىٰ الأنطولوجي الحقيقي للمادية.

حتىٰ إن لفظ «الفلسفة المادية» قد استُخدم من قِبَل عدد من هؤلاء المفكرين للإشارة إلىٰ الحضارة الغربية الممجِّدة للمال واللذة الآنية، والنفعية الدنيوية وغير ذلك، وهذا لا دخل له البتة بما نعنيه في هذا التقرير، بل إن ما يذمونه ليس إلا الفلسفة النفعية «البراجماتية»(٢)، وهي مغايرة للمادية.

إن الفلسفة المادية تعني: أن كل ما له وجود موضوعي خارج الذهن مادة، أي أن كل **موجود خارجي يُمكن إدراكه أو معرفته -كما هو الأدق- بالحواس**، ولا يُشترط إدراكه، وإنما الإمكان كافٍ، أي أن المادة هي: الواقع الموضوعي الموجود خارج وعينًا(٣).

أما الفلسفة المثالية فهي علىٰ النقيض من ذلك، فهي تؤمن بأولوية الفكر، وأولوية الكُلِّي علىٰ الجزئي المحسوس، وأولية ما يدعونه بالروح علىٰ الجزئيات المحسوسة، وهم لا يقصدون بذلك روح الإنسان التي تقبض عند الموت، أي أن المثاليين يثبتون وجودًا لا ماديًّا في الخارج، فهم يثبتون ذلك الوجود اللامادي خارج الوعي والذهن كما يقرر أفلاطون، وهو ما لا حقيقة له البتة.

---

(١) المادية الديالكتيكية أو المادية الجدلية: مذهب من مذاهب المعسكر المادي أسسه كارل ماركس وفريدريش إنجلز، ويعتمد علىٰ المنهجية الجدلية علىٰ عكس المنهجية الميتافيزيقية القديمة.

(٢) الفلسفة النفعية أو الذرائعية أو البراجماتية: هي فلسفة بدأت في الظهور في أواخر القرن التاسع عشر، وهي فلسفة تؤكد علىٰ عدم وجود حقيقة مطلقة، بل الحق تابع للفائدة، فما هو مفيد حق.

(٣) «المادية الديالكتيكية» (ص٩)، ف. آفاناسييف.

إن الصراع التاريخي في الفلسفة كان محصورًا بين طرفين اثنين بشكل أساسي -وإن ظهرت فلسفات مغايرة حاولت التوسط بينهما-، وهما: «المادية» و«المثالية»، ومع ذلك فإن المصطلحين كانا عُرضةً للتشويه المستمر علىٰ مر التاريخ(١).

ويرجع تصنيف الفلاسفة إلىٰ معسكر المادية أو معسكر المثالية إلىٰ ما يُدعىٰ بالمسألة الأولىٰ في الفلسفة، أو ما يُدعىٰ بالمسألة الجوهرية، وهي العلاقة بين الموجودات الذهنية والموجودات الخارجية، وعلىٰ نقيض الشائع، فإن الماديين لا ينكرون بالكلية وجود الموجودات الذهنية والفكر وغير ذلك، بل يقولون بأسبقية الوجود الخارجي علىٰ الذهن، أما المثاليون فيقررون أسبقية الوعي علىٰ الوجود الخارجي(٢).

أما الفلسفة المثالية فتنقسم إلىٰ **موضوعية وذاتية**، فالموضوعي يثبت وجود المُثُل في الواقع الخارجي بمَعزِل عن إدراك الذات العاقلة، فيقولون بوجود «الأفكار» و«الكليات» وجودًا موضوعيًّا! وهذا ما أوردنا مخالفته لمنهج أهل السُّنَّة والجماعة، فإن أهل السُّنَّة يقررون وجود الكليات والأفكار في الذهن لا في الخارج، ومن هؤلاء الفلاسفة المثاليين: أفلاطون، وهيجل، وممثلو المذهب الفلسفي للكنيسة الكاثوليكية(٣).

---

(١) «ألف باء مادية جدلية» (ص٨- ٩)، فاسيلي بودستنيك وأوفشي ياخوت، ترجمة: جورج طرابيشي.

(٢) «ألف باء مادية جدلية» (ص١٠).

(٣) «ألف باء مادية جدلية» (ص١١).

أما الذاتية فتتعلق بوعي الإنسان، فالإنسان وحده ووعيه هما الموجودان حقًّا، أما كافة الأشياء فلا توجد بمعزل عن إدراك ذات لها!(١) أي أنه منهج متسق مع عوام الدهريين الجدد حين يقولون: إن ما لا أُدركه بحسي الشخصي لا سبيل لأثبتُ وجوده، فجعلوا من أنفسهم محورَ الوجود كله. ومن متبعي هذا المذهب: الفيلسوف الإنجليزي بيركلي، ومع ذلك فإن بيركلي قال باستمرار وجود الأشياء وإن لم يدركها الأشخاص؛ لأن الله عنده هو المُدرِك للأشياء كلها، وهو الضامن لاستمرارية وجود الأشياء.

كذلك يوجد الفلسفة المثالية المتعالية، وهي فلسفة كانط، فهو أثبت وجود الأشياء في الواقع الخارجي، إلا أنه قال بعدم إمكانية إدراك الأشياء في ذاتها، بل لا ندرك إلا ظواهرها فقط، فهو بذلك واقعي مثالي.

أما الفلسفة المادية ففيها المذهب الجدلي، والمذهب الاقتصادي والتاريخي وغير ذلك، وقد خلط الكثير من الإسلاميين هذه المذاهب كلها، كما خلطوا بين تلك المذاهب وبين الفلسفة المادية والمثالية نفسها بين أسبقية الموجودات الخارجية أو أسبقية الوعي.

ولذلك فإن من ينتقد «المادية» نقول له: أي مادية تنتقد؟

أتقصد تقريراتها الأنطولوجية؟

أم تقصد تقريراتها الإبستمولوجية؟

أم تقصد مذهبًا محددًا؟

أتقصد المادية الجدلية أم الميتافيزيقية؟

أتقصد المادية التاريخية أم الاقتصادية أم المادية الساذجة؟

أم الوضعية المنطقية؟

---

(١) المصدر السابق.

إن من «المفكرين» من ضرب كل تلك المذاهب والآراء في خليط واحد، ثم انتقده! وتناسىٰ الأصول الحقيقية التي بُنِي عليها كل المذاهب المادية، والتي أزعم أن بعضها قد أصاب ووافق منهج أهل السُّنَّة، وذلك ما سنناقشه في المحاور القادمة إن شاء الله.

وعلىٰ النقيض، فإن الأصول الأنطولوجية لمنهج الفلسفة المثالية هي ذاتها تلك الأصول التي بنىٰ عليها الجهم بن صفوان مذهبه العقدي الذي بالاطراد معه قد نفىٰ صفات الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ ووصفَه بالعدم.

وفي ذلك حديث واسع لا يناسب هذا الموضع، إلا أن المنهج المثالي يصدق عليه قول القائل: «حسب المثالي أن يغمض عينيه ليفنىٰ العالَم»؛ لأن المنهج المادي -وعلىٰ عكس المثالي الذاتي- يقرر استغناء العالَم والواقع الموضوعي عن إدراك الذوات العاقلة، وهذا ما سنبسط فيه القول في المحور الخامس من هذا التقرير.

ثانيًا: آثار مجال الفكر الإسلامي والمفكرين علىٰ نشر التجهم:

إن سمة رفض الوجود الحسي لعالَم الغيب منتشرة إلىٰ حدٍّ كبير بين «المفكرين الإسلاميين»، وقد يكون ذلك لتأثر بعضهم بعقائد الفرق الكلامية، إلا أنه وإن لم يكن الأمر كذلك، فإنهم وضعوا المادية والحس في جانب، ثم دين الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ فيَ نقيضه، فقد تكون نفرتهم من الأنطولوجية المادية تشدهم إلىٰ مثالية المتكلمين والفلاسفة، وهي فلسفة هشة تغلبها الثغرات والتناقضات، وقد فنَّد ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

ولا أقول: إنَّ كل من انتقد «المادية» كان يقصد بذلك المصطلح الفلسفي وأصوله الأنطولوجية والإبستمولوجية التي أصابت في بعض جوانبها، بل كثير منهم كان يستهدف نقد مذاهب بعينها، إلا أن الأحرىٰ هو التَثَبُّت والإنصاف في العرض والأخذ والرد للأصول الرئيسة للفلسفة التي يُصَنِّفون عنها، فتحرير تلك الأصول في الكتب والمراجع يُظهِر أن بعض تصوُّراتهم لم تكن دقيقة -وإن كانت قد أصابت بالطبع في بعض أوجهها-؛ لأن بعض تلك الأصول وافقت الحق.

ولربما بعضهم لم يقصد نفي قابلية الحس عن عالم الغيب بناءً على ذمهم الفلسفة المادية كما مر.

وبالرغم من أن مؤلفات هؤلاء قد لا تخلو من الفوائد، إلا أنها تحتوي على لوازم ظاهرة الخطأ، ثم إن إطلاق مصطلح «المفكر الإسلامي» على من لا نصيب له من العلم الشرعي لها توابع جسيمة كذلك، فإن عامة هؤلاء اعتادوا الكتابة فيما يخص العقيدة والفلسفة وعلم الكلام دون تخصص، فإن صَنَّف أحدهم كتابًا ثم نفى فيه الحس عن عالم الغيب، فإما أن يكون عالمًا أو طالبَ علمٍ، أو جاهلًا، فإن كان الأول أو الثاني لم يكن مفكرًا إسلاميًّا، وإنما عالم عقيدة، أو طالب علم، وإن كان الثالث لم يكن أيضًا «مفكرًا إسلاميًّا» بل جاهل!

لذلك؛ فلا أستطيع حقًّا تفهم فكرة إطلاق لقب «المفكر الإسلامي» على غير المتخصص أبدًا من العلماء وطلبة العلم، وقد حذرت من هذا اللقب مرارًا، فإن هذا المصطلح قد أضحى بلاءً على المسلمين وعقائدهم.

يقول ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ في التحذير من هذا المصطلح المعاصر المطاط: «كلمة «فكر إسلامي» من الألفاظ التي يحذر عنها؛ إذ مقتضاها أننا جعلنا الإسلام عبارة عن أفكار قابلة للأخذ والرد، وهذا خطر عظيم أدخله علينا أعداء الإسلام من حيث لا نشعر. أما «مفكر إسلامي» فلا أعلم فيه بأسًا؛ لأنه وصف للرجل المسلم والرجل المسلم يكون مفكِّرًا!!»(١).

---

(١) «مجموع فتاوى ابن عثيمين» (١٠/ ٨٢٨). وانظر: «موسوعة المذاهب الفكرية المعاصرة»، الفصل الأول: تعريف المذاهب الفكرية، المبحث الثالث: هل يصح نسبة الفكر إلى الإسلام فيقال: الفكر الإسلامي؟

ولا يظن القارئ أنني ها هنا أذم المفكرين علىٰ الإطلاق، وإنما أقول: علينا ألا نأخذ فكرًا وعلمًا عن دين الإسلام العظيم، وما يتخلله من تشريعات، وما يحيط به من مباحث، مِن غير متخصص أو طالبٍ للعلوم الشرعية.

ثالثًا: أصل قابلية كل موجود خارجي للحس:

إن هذا التقرير هو أصل من أهم الأصول الفاصلة بين أهل السُّنَّة والجماعة وبين ما سواها من فِرق، فإن كل موجود خارجي عندهم قابل للحس بالضرورة وإلا كان عدمًا، وكونه كذلك فهو قابل للمعرفة والإدراك بالحس.

فإن سأل سائل: هل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يُعرف بشيء من الحواس؟ نقول: نعم، فإن قيل: كيف ونحن لا نراه؟ قلنا: إن المؤمنين يرونه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في الآخرة، فإن قابلية الحس غير منتفية عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يُعرَف بالحس وإن لم يُعرف بالحِسِّ آنيًا، فإن رؤية الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ممتنعة عنا في الحياة الدنيا.

قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢- ٢٣].

وقد روي في «صحيح البخاري» حديث مشهور في إثبات الرؤية لله عَزَّوَجَلَّ، حيث قال جرير بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «كنا عند النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فنظر إلىٰ القمر ليلةً -يعني البدر- فقال: **إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر، لا تُضامون في رؤيته، فإن استطعتم أن لا تغلبوا علىٰ صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا**، ثم قرأ: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ ﴿٣٩﴾﴾ [ق: ٣٩]»(١).

والأدلة علىٰ إثبات الرؤية لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أكثر من أن تعد وتحصر في هذه الورقات، وليس هذا المُراد هنا، وإنما القصد أن معرفة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بشيء من الحواس ثابتة؛

---

(١) «صحيح البخاري» (٧٤٣٤).

لأن كل شيء حقيقي موجود خارج الذهن عند أهل السُّنَّة والجماعة هو الموضوعي القابل للمعرفة بالحس، فلا يقرر أي منهم وجود موجود خارجي.

ثم عادةً عند تقرير هذا يسأل سائل: فهل الروح محسوسة حتىٰ يقال عليها: مادة بهذا المعنىٰ؟ فأقول: نعم، أوليس عندنا حديث صحيح عن الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في إثبات رؤية الروح عند خروجها من جسد المسلم؟

وذلك في «صحيح مسلم» وغيره، فروي أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دخل علىٰ أبي سلمة -وقد شق بصره- فأغمضه، ثم قال: «**إن الروح إذا قبض تبعه البصر**»(١).

أي أن الروح يراها الإنسان بعد موته، فإن الروح بهذا المعنىٰ قابلة للحس وإن لم يحس بها الإنسان قبل موته، إنما قابلية الحس للروح ذاتها غير منتفية علىٰ الإطلاق؛ وذلك تبعًا للقاعدة: أن كل موجود موضوعي خارج الذهن محسوس، فلا فرق بين عالَم الغيب والشهادة.

ولهذا يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فالرسل لم تفرق بين الغيب والشهادة، لأن أحدهما معقول والآخر محسوس، كما ظن ذلك من ظنه من المتفلسفة والجهمية»(٢).

مع ذلك، فلا نعني بلفظ «المادة» أنها بالضرورة المادة الفيزيائية، ولا نحصر اللفظ فيها، ولا نقصد أن كل الموجودات الخارجية هي تلك المكونة من المادة الفيزيائية والكيميائية من ذرات وإلكترونات وغير ذلك، بل نقصد المصطلح الفلسفي، وهو أن «المادة» هي ما له وجود خارجي موضوعي.

---

(١) «صحيح مسلم» (٩٢٠).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٩/ ١٥).

ومع هذا فإن اعترض مخالف فقال: إن هذا التفسير للمادة غير صحيح عند الماديين. قيل: هذا الادعاء غير صحيح، ويمكن تحري ذلك بالاستعانة بالمصادر الفلسفية، بل وحتىٰ بكتب أعتىٰ الملاحدة الماديين مثل كارل ماركس وفلاديمير لينين وغيرهما.

إن الكتب الفلسفية تنبه مرارًا علىٰ هذا المعنىٰ، أعني: أن المادة لا تعني الذرات الفيزيائية، ولا تزيد الجزيئات والذرات والإلكترونات عن كونها ذاتها مواد، أي أنَّ لها وجودًا موضوعيًّا مستقلًّا عن الذهن؛ «لهذا لا يجوز الخلط بين علم بنية المادة وبين المفهوم الفلسفي للمادة كواقع موضوعي. إن اكتشافات العلم الحديث تطلعنا علىٰ بنية المادة: الذرات، الإلكترونات، وسائر الجزيئات التي تتكون منها. أما الفلسفة فتجيب عن سؤال آخر: هل للعالَم -وبالتالي لهذه الجزيئات- وجود موضوعي خارج وعي الإنسان؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، فكائنةً ما كانت الجزيئات... فإنها لا تصلح لدحض المادية؛ لأن هذه الجزيئات مادية، ذات وجود موضوعي، مستقل عن الإنسان»(١).

وعلىٰ سبيل المثال لا الحصر، يقول لينين: «إن المادة مقولة فلسفية تفيد في تسمية الواقع الموضوعي المعطىٰ للإنسان في احساساته... المادة هي ما يفعل في أعضاء حواسنا، فينتج إحساسات؛ المادة واقع موضوعي معطىٰ لنا في الإحساسات»(٢).

إذن، فإن الكرسي علىٰ سبيل المثال مادة؛ لأن له وجودًا موضوعيًّا محسوسًا، والجزيئات مادة لا لأنها جزيئات، بل لأن لها وجودًا موضوعيًّا محسوسًا، وكذلك الذرات، فهي ليست مادة لأنها ذرات، بل لأن لها وجودًا موضوعيًّا محسوسًا.

---

(١) «ألف باء مادية جدلية» (ص٢٦).

(٢) انظر: «المادية والمذهب النقدي التجريبي» (ص١٤٥)، فلاديمير لينين.

وهذا الاعتراض -أعني: أن المادة هي تلك المادة الفيزيائية المشهودة فقط- هو أشهر اعتراض عند المخالفين في أمر الفلسفة المادية، ويصر المخالفون علىٰ هذا الاعتراض العجيب، حتىٰ تجد أحدهم يقطع بخطأ أن تكون المادة في الفلسفة هي ما له وجود موضوعي محسوس، ولم يكلف هؤلاء المخالفون أنفسَهم عناءَ البحث؛ ولو بحثًا سريعًا في المراجع الفلسفية لِتحرِّي الأمر!

وعلىٰ النقيض من ذلك فبعض المتكلمين -كالفخر الرازي وغيره من متكلمين وفلاسفة- قد قرروا إمكانية وجود موجودات خارجية غير قابلة للحس، موافقين في ذلك نظرية المُثُل الأفلاطونية، فقال الرازي: «فثبت بهذا البرهان: وجود موجودات مجردة في الأعيان، وهي التي كان يقول بها الإمام أفلاطون، وكان يسميها بالمُثل المجردة، والله أعلم»(١).

حتىٰ إن بعض الأشاعرة المعاصرين قد قرروا فيما معناه الوجود الذهني لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ اطرادًا مع تلك الأصول المثالية، وهذه جناية في حق المولىٰ جَلَّ وَعَلَا، وسيأتي بيان ذلك أيضًا.

أما السؤال عن أشياء بعينها مما لا نراه في الحياة الدنيا عما إن كانت حسية أو لا؛ فليس إلا نتاج سوء فهم للمعنىٰ المُراد، فإن المراد هو قابلية الحس، لا أن يكون الشيء محسوسًا لنا آنيًا، فالجن والملائكة والروح والجنة والنار وغير ذلك، كلها مخلوقات محسوسة بكيفية لا نعلم عنها الشيء الكثير، وهم محجوبون عن معظم البشر في الحياة الدنيا، ومع ذلك فهي محسوسة في ذاتها، وهي كلها مادة بهذا المعنىٰ، وليس بالاصطلاح الفيزيائي والكيميائي وغير ذلك.

---

(١) «المطالب العالية من العلم الإلهي» (ج٧/ ص٣١)، فخر الدين الرازي.

وهذا الأصل متواتر معناه في كتب أئمة أهل السُّنَّة، وفي ذلك يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا الأصل الذي قالوه عليه أهلُ الأثبات، فإن أهل السُّنَّة والجماعة المقرين بأن الله تعالىٰ يرىٰ متفقون علىٰ أن ما لا يمكن معرفته بشيء من الحواس فإنما يكون معدومًا لا موجودًا»(١).

وقال عثمان بن سعيد الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لأن قولكم: لا تدركه الحواس معناه عندكم أنه لا شيءٌ، لما قد علمتم وجميع العالمين أن الشيء الذي يقع عليه اسم لا يخلو من أن يُدرك بكل الحواس أو ببعضها، وأن لا شيء لا يدرك بشيء من الحواس في الدنيا ولا في الآخرة، فجعلتموه لا شيء»(٢).

ثم قد تحدىٰ الدارامي رَحِمَهُ ٱللَّهُ الجهميةَ، فقال: «فإن أنكرت ما قلنا، ولم تعقله بقلبك فسم شيئًا من الأشياء -شيئًا صغيرًا أو كبيرًا- يقع عليه اسم الشيء لا يدرك بشيء من الحواس الخمس»(٣).

والرد علىٰ ذلك من قبل المخالفين يكون عادة بإثبات موجود ذهني لا يُحَس، كأن يُقال: الأعداد كالواحد والاثنين غير قابلَين للحس، وهذا غلط جسيم، فإن الأئمة رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ يقصدون الموجودات الخارجية لا الذهنية.

فكل الموجودات الخارجية مستقلة ومستغنية عنا بالكلية، وهي كلها قابلة للحس كما تقرر، فالاستدلال بوجود الموجودات الذهنية كونها لا تقبل الحس استدلال فاسد تمامًا، ويرجع ذلك إلىٰ جهل بعضهم -خاصة المعاصرين- بالفَرق بين الموجود الذهني والموجود الخارجي الذي قررناه آنفًا، وبعضهم الآخر يدرك هذا الفارق، إلا أن

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (٢/ ٣٥١).

(٢) «نقض الإمام أبي سعيد» (ج١/ ص٤٣٠).

(٣) المصدر السابق (ج١/ ص٤٣١).

ذلك اطراد لأصل من أصولهم المثالية التي قررها أفلاطون، فقرروا الوجود الذهني لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ثم قرروا وجوده في الخارج تبعًا لأصولهم المثالية التي تقرر إمكانية وجود الموجودات الذهنية والكليات المجردة في الخارج.

رابعًا: تناول الفلسفة المادية عند المعاصرين:

هل يصح مع ذلك أن ننسب أهل السُّنَّة إلىٰ الفلسفة المادية مع أن كثيرًا من الفلاسفة الماديين ملاحدة لا يعترفون بوجود الغيبيات وينكرون وجود الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؟ وهذا الاستشكال يمكن أن نجيب عليه فنقول: إن الأحرىٰ أن نقول: إن الأصول المادية في نظَريتَي الوجود والمعرفة هي التي وافقت الحق والصواب الذي عليه أهل السُّنَّة، فنقبل ما أصابوا فيه من أصول أو فروع، ونرد ما ضلوا فيه من أصول أو فروع، فنحن نقبل الحق ونرد الباطل من أي شخص، وكذلك فعل شيخ الإسلام رَحِمَهُٱللَّهُ مع السُّمَنية، فهو قد أقر لهم بأصل قابلية كل الموجودات الخارجية للحس، وقال بأن ذلك أصل لأهل السُّنَّة كذلك، وهذا بالرغم من أنهم ملاحدة دهريون ينكرون وجود الإله، فلا ضير من تقرير بعض أصول المخالفين إن كانت توافق الصواب(١).

فثمَّت تقريراتٌ ثلاثة؛ هي:

أولًا: كل الموجودات الخارجية لها وجود موضوعي قابل للحس.

ثانيًا: يمكن معرفة الأشياء بشكل يقيني.

ثالثًا: الواقع الخارجي يسبق الوعي لا العكس.

من أقر بتلك التقريرات فقد وافق المعقول والمنقول، وفي نفس الوقت قرر في ذلك تقريرًا فلسفيًّا ماديًّا، وإن خالف في إحداها فمنهجه فلسفي مثالي، كأن يقرر مثلًا وجود

---

(١) انظر: «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (٢/ ٣٥١)، وسيأتي هذا النقل.

الأشياء موضوعيًّا خارج الذهن، لكن لا يقول بأنها سابقة علىٰ الذهن، أو يقرر أنها غير قابلة للمعرفة، فيصبح بذلك من المدرسة «الواقعية المثالية»، كعمانوئيل كانط مثلًا، والأحرىٰ بالمسلم ألا يُنسب إلا إلىٰ منهج الإسلام العظيم.

وبهذا يظهر للقارئ أيضًا عدم دقة اعتراض المعترضين علىٰ الفلسفة المادية بأنها تنفي المعقولات والموجودات الذهنية بالكلية، والأمر ليس كذلك أبدًا، بل إن الفلسفة المادية تقوم علىٰ ضبط محدد للعلاقة بين الوعي والواقع الخارجي، وهو أسبقية الواقع الخارجي علىٰ الوعي واستقلاله عنه، ولا تنفي بذلك الوعي، بل إن الماديين ينفون أن يكون الوعي ماديًّا؛ لأن المادة هي الوجود الموضوعي، والموجودات الذهنية ليست موجودة وجودًا موضوعيًّا خارج الذهن كما يتقرر عند أفلاطون وأرسطو وأتباعهم، وبذلك فهي ليست مادة، وعليه فالماديون لا ينفون الكليات كما زعم عبد الوهاب المسيري في كتابه «الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان»(١).

فإن قيل: لكن المذاهب المادية تحصر الوجود في الطبيعة، قلنا: ذلك لأن الدين عندهم -أي: النصرانية واليهودية- لا تؤمن إلا بإله مثالي لا وجود له حقيقةً إلا في الذهن، تمامًا كالجهمية والمعتزلة والأشاعرة وأتباع أرسطو من الفلاسفة، ولما كانت المادة هي الوجود الموضوعي، نفت المذاهب المادية أيَّ وجود موضوعي محسوس لغير الطبيعة.

فإن قال قائل بعد ذلك: لكن في نفسي شيء؛ لأن الماديين كلهم ملاحدة في الغرب. قلنا: كذلك المثاليون والثنائيون في الغرب إما ملاحدة وإما نصارىٰ يؤمنون بعقيدة الثالوث الشركية، بل إن الإلحاد قد اشتد شيوعه في الغرب بعد فلسفة كانط وهيجل اللَّذَين نسفَا بمثاليتهما إمكانية الاستدلال علىٰ الوجود الإلهي، وكلاهما مثالي، حتىٰ إن

---

(١) انظر: «الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان» (ص٣٥).

فلسفة كارل ماركس وفريدريش إنجلز اللَّذين أسَّسَا المادية الجدلية التي لا تؤمن بالإله قد خرجت من رحم فلسفة هيجل المثالية.

بل إن أشهر التجريبيين الذين يتهمهم بعض المعاصرين بالمادية كديفيد هيوم وغيره ليسوا ماديين، بل هم مثاليون، فكل مادي تجريبيٌّ، وليس كل تجريبي ماديًّا.

فديفيد هيوم مثلًا ينفي أيَّ وجود مستقل سوىٰ للإدراكات الحسية في الذهن، فالشيء في الخارج ليس موجودًا بالضرورة، بل الإدراكات الذهنية هي الموجودة(١)، فالفلسفة التجريبية عند هيوم ليست مادية، بل مثالية محضة، فما الواقع عنده إلا تيار من الانفعالات والانطباعات (يعني: الإدراكات الحسية)، فليس لنا أن نعرف إذا كان العالم الخارجي موجودًا أم لا(٢).

ومع أن ديفيد هيوم ليس ماديًّا، فهو أنكر وجود الإله! أي أن هيوم تجريبي مثالي ملحد، في حين تجد من المعاصرين من يتهم هيوم بالمادية فقط لأنه تجريبي أو ملحد! كذلك هيوم كان ينكر العقل تمامًا كمصدر معرفي، وينفي قانون السببية، والوضعية المنطقية تعتبر امتدادًا لتجريبية هيوم(٣)، وهذا كله مضاد تمامًا للمادية.

ثم إن قائلَ هذا الاعتراض يخلط بين الفلسفة باعتبارها بحثًا ميتافيزيقيًّا في نظريتي المعرفة والوجود، وبين المذاهب الفلسفية وآرائها في الإلهيات، فإن كثيرًا من الإسلاميين علىٰ الساحة المعاصرة يؤمن ببعض آراء كانط، بل وينسبها إلىٰ ابن تيمية، فهل يؤمنون هم بآراء كانط في الإلهيات؟! بالطبع لا، كذلك الأمر في الجانب الآخر؛ لذلك فإن نقد كثير من المعاصرين للفلسفة المادية يحمل خللًا منهجيًّا عظيمًا، حيث

---

(١) «تحقيق في الذهن البشري» (ص١٩٤)، ديفيد هيوم، ترجمة: محمد محجوب.

(٢) «موجز تاريخ الفلسفة» (ص١٨٥)، جماعة من الأساتذة السوفيات، ترجمة: توفيق سلوم.

(٣) «مدخل إلىٰ نظرية المعرفة» (ص٩٧)، أحمد الكرساوي.

يهمُ كثير منهم بانتقاد المذاهب وآرائها في الإلهيات، ولا يتطرق بشكل علمي جاد إلىٰ نظريتي المعرفة والوجود، وهذا بالرغم من أن آراء المذاهب في الإلهيات هي فرع لتصوراتها في نظريتي المعرفة والوجود، والأخطاء عند الماديين الملاحدة إنما تقع في الاطراد مع الأصل الأنطولوجي والمعرفي لا في الأصل ذاته، تمامًا كالسُّمنية.

حتىٰ تجد بعضهم يتخبط في تعريف المادة، فلا تكاد تجد تعريفًا منضبطًا صحيحًا للمادة في كتب المعاصرين ممن نحسبهم علىٰ خير، فتجد بعضهم يعرِّف الفلسفة المادية بأنها «النزعة التي تذهب إلىٰ انحصار الوجود في الجانب المادي الواقعي فقط، وترجع جميع الظواهر المتعددة في الوجود إلىٰ أساس واحد، هو المادة، وتنكر كل ما وراء المادة، ولا تجعل له وجودًا حقيقيًّا»(١).

وبهذا التعريف القاصر، ينطبع في ذهن القارئ أن الفلسفة المادية تحصر الوجود في المادة الفيزيائية، وبذلك فهي تنكر الموجودات الذهنية أيضًا، وكل ذلك خاطئ. إن هذا التعريف لم يشرح للقارئ معنىٰ المادة، ودار التعريف في فلك تعريف الشيء بنفسه، فلا معنىٰ لقولنا: إن الفلسفة المادية هي ما تحصر الوجود في المادة دون معرفة المقصود بالمادة، فلقائل أن يسأل: فما هذه المادة أصلًا؟ إلا أن تكون المادة معلومة ومتصوَّرة قبل التعريف.

إذن، فإن المؤلف -حفظه الله- قد اعتمد علىٰ فهم القارئ للمادة، وهي المادة الفيزيائية، فذلك ما يتبادر إلىٰ ذهن الأجنبي عن الفن، وليس هو التعريف الفلسفي المنوط به تعريف المادية، وهذه ليست إلا دوغمائية واضحة.

وفي تأثر واضح بتلك الدوغمائية نجد أن بعضهم يطلق لفظ «المادية» علىٰ كل فلسفة مخالفة للإسلام بالكلية، حتىٰ وإن كانت تلك الفلسفات علىٰ النقيض الكامل من

---

(١) «ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث» (ج١/ ص٣٨٦)، سلطان العميري.

المادية، حتىٰ قال أحدهم: «قامت الحضارة اليونانية المادية بعيدًا عن منهج الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، ولأجل ذلك كثرت انحرافًا، وازدادت ضلالًا، وطغىٰ الفساد علىٰ آراء حكمائها»(١).

وعن هذه الدوغمائية ملحوظة أخرىٰ، وهي أن دفاع كثير من المعاصرين عن المثالية أو الثنائية هو -علىٰ ما أزعم- اتِّباع للصراع الغربي، وتأثر عميق به، فقد رأىٰ هؤلاء أن الصراع الديني الإلحادي في الغرب ليس إلا بين المثالية والثنائية من جانب، والمادية من جانب آخر، فانتصروا هم للمثالية والثنائية! رغم أن المثالية هي الفلسفة التي تنتصر لكل الخرافات اللاعقلانية الحاضرة في الأديان والعقائد المحرفة مثل الهندوسية والنصرانية واليهودية وعقيدة وحدة الوجود وغير ذلك، لكن الأحرىٰ قطعًا هو الانتصار لمنهج الإسلام ذاته سواء وافق أصولًا مادية أو مثالية أو ثنائية أو غير ذلك.

ولهذا فإن الانتصار لبعض الأصول المادية في المعرفة والوجود هو تمامًا ما حدث من ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ عندما انتصر لبعض أصول السُّمنية علىٰ حساب أصول الجهمية والمعتزلة والأشاعرة، أي أنه انتصر لبعض أصول الدهريين علىٰ حساب أصول مخالفيه من المنتسبين للإسلام، كذلك نجد تلك الأصول واضحة تمامَ الوضوح عند الإمام أحمد بن حنبل وعثمان بن سعيد الدارمي.

وهنا يأتي أمر آخر، ألا وهو التجرد للحق مهما كان قائله، وقد انتبه عدد ممن حاورتهم إلىٰ حقيقة موافقة بعض الأصول المادية للحق، فقال بعضهم في نهاية المطاف: إنه «نزاع لفظي!!»، وذلك في محاولة للخروج من مأزق الالتزام بتقرير ما يقرره الماديون من ألفاظ حسب ظنه، في حين أنه قد يقرر ما يقرره النصارىٰ والهندوس واليهود

(١) «دليل الحدوث، أصوله ولوازمه»، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة بجامعة أم القرىٰ (ص٢٢)، أحمد بن عبد الله آل سرور الغامدي.

وأصحاب الديانات والمعتقدات الباطلة الأخرىٰ! بل تجدهم يقررون معاني وألفاظ فلسفة أرسطو الوثني.

والحق أن النزاع مع غيرنا من أهل السُّنَّة لفظي لا ريب، ولكن النزاع مع الأشاعرة في هذا المبحث ليس لفظيًا في حقيقة الأمر.

وليس هذا الغلط -أعني: الخلط في أمر الفلسفة المادية- مما يُنسَب إلىٰ الإسلاميين فقط، بل هو كذلك عند بعض الملاحدة العلمويين المعاصرين ممن يدعي الانتساب إلىٰ الفلسفة المادية، فقد شاهدت مثلًا مقطعًا علىٰ الشبكة لشاب ملحد صيني يدَّعي أنه ماركسي، ثم ادَّعىٰ أن الواقع الخارجي ليس إلا نتاجًا للذهن! وكذلك تجد كثيرًا من العلمويين المعاصرين ممن يدَّعي الانتساب للمادية، فمعظمهم ليس إلا مثاليًّا مسفسطًا.

فالعبرة إذن ليس بمن ادعىٰ انتسابه لشيء لا يعلم عنه شيئًا، بل بما اصطلح عليه أهل الاصطلاح أنفسهم، فإن تفسير شخص ما للماركسية علىٰ خلاف تفسير ماركس نفسه ليس بحجة علىٰ الماركسيين.

ولا يظن ظانٌّ أنني ما أريد سوىٰ الانتصار للماديين أو غيرهم، بل ما أريد إلا تنقية المشهد العقدي المعاصر من مخلَّفات فلسفات أفلاطون وأرسطو وما تبعهما من فلسفات أَدخلت موادَّ فاسدةً علىٰ العقيدة التي دافع عنها أئمة السنة، فما وافق عقيدة السنة أخذنا به، وما خالفها رددناه. لهذا يقول سيدنا معاذ بن جبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اقبلوا الحق من كل من جاء به، وإن كان كافرًا -أو قال: فاجرًا-، واحذروا زيغة الحكيم، قالوا: كيف نعلم أن الكافر يقول كلمة الحق؟ قال: إن علىٰ الحق نورًا»(١).

(١) رواه أبو داود (٤٦١١).

ثم لا بد من التنبيه على ملحوظة أخرى هامة قبل الانتقال إلى المحور الخامس من هذا التقرير، وهي أن كثيرًا من التفسيرات العلمية التجريبية التي يقررها الغرب هي ليست مادية أصلًا، ومع هذا فإن كثيرًا من المعاصرين ينسب تلك التفسيرات إلى المادية، ويتضح ذلك مثلًا في تفسير نيلز بور لميكانيكا الكم، ويقول هذا التفسير: إن عملية القياس ذاتها هي التي تحقق إحدى الاحتمالات، فالإلكترون مثلًا يتحقق وجوده بعملية القياس ذاتها، أي أن الإلكترون لا وجود له موضوعيًّا وبشكل مستقل، وهذا يتعارض بشكل صارخ مع الفلسفة المادية، بل إن هذا التفسير يتبع المثالية الذاتية، وهو التفسير الذي يتمسك به كثير من الملاحدة المعاصرين؛ لأنه يسوغ لهم فلسفة الشك والريبة والسفسطة، وسيأتي مزيد بيان عن هذا التفسير في التقرير القادم.

ولأن المثالية الذاتية منتشرة في الغرب تجد الملحد المعاصر يقول: إن ما لا أحس به بشكل مباشر لا وجود له، أو لا دليل على وجوده. وهذه مثالية ذاتية لا علاقة لها بالمادية كما يتصور بعض المعاصرين المتصدرين لمشهد التصدي للإلحاد المعاصر، وهذا الفارق يتحرر في المحور الخامس من هذا التقرير إن شاء الله.

وقد أدرك ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا الفارق الدقيق بين المادية والمثالية الذاتية، فدفع عن السُّمنية اتهامَ مَن اتهمهم بذلك، فقال: **إنما كان قولهم: لا يكون شيء موجودًا إلا أن يمكن إحساسه، لا إن المُعين لا يعلم إلا ما أحسه هو**(١).

خامسًا: استغناء الموجودات الخارجية عن إدراك الذوات العاقلة:

من الضروري تحرير الفارق بين معرفتنا بالشيء، وبين حقيقته الذاتية، فالشيء الخارجي مستغنٍ عن معرفتنا به، فإن الكل أكبر من الجزء في الواقع الخارجي وإن لم تعلم الذات العاقلة ذلك، فلا يُمكن السؤال: لماذا نرى أن الكل أكبر من الجزء في الواقع الخارجي؟

---

(١) انظر: «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (٢/ ٣٣٢).

بل يُقال: لماذا نعلم أن الكل أكبر من الجزء؟

وإجابة ذلك تكون: لأن الأمر كذلك في الواقع المحسوس.

وبناءً علىٰ ذلك، فإن إحساسنا بالشيء أو عدمه، لا ينفي أو يثبت قابلية الشيء للحس، فإن الجنة موجودة يقينًا بالخبر الصادق، ولكن إحساسنا بالجنة ورؤيتنا لها والمشي في أركانها ممتنع علينا في الحياة الدنيا، ولكنها موجودة يقينًا وإن لم تكن محسوسة لنا آنيًا؛ ولذلك يجب التفريق بين كون الشيء محسوسًا في نفسه، وبين إحساسنا به.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ تأكيدًا علىٰ ذلك: «ومعلوم أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا بل تصوراتنا تابعة لها، فليس إذا فرضنا هذا مقدمًا وهذا مؤخرًا يكون هذا في الخارج»(١).

فيعني رَحِمَهُ ٱللَّهُ بذلك أن الموجود الخارجي مستغنٍ عن معرفتنا، فلو فرضنا أن هذا مقدَّمًا علىٰ ذلك، فلا تؤثر تصوراتنا شيئًا في حقيقة تقدم ذلك علىٰ هذا في الواقع الخارجي، فيجب هنا التفريق بين الشيء في ذاته وصفاته التابعة له، وبين إدراكنا لتلك الذات وصفاتها، فإدراكنا تابع للذات وصفاتها الموجودة في الخارج لا العكس(٢).

لذلك؛ فالقول بأن كل موجود في الخارج هو محسوس بالضرورة وإلا كان عدمًا، لا يلزم منه أن كل موجود محسوس لنا الآن، ولا يلزم منه أن يكون محسوسًا لنا في أي وقت من الأوقات.

---

(١) «الرد علىٰ المنطقيين» (ص٧١).

(٢) وهذا ما قرره لينين! في كتابه «المادية والمذهب النقدي التجريبي» (ص٣٧) و(ص٣٨).

وهذه قاعدة هامة لفهم المقصد، وللتمثيل علىٰ ذلك فلنفترض وجود مخلوق عُدِمَ قبل الإنسان، فهل عدم كونه محسوسًا لنا يعني أن ذلك المخلوق لم يكن موجودًا وجودًا موضوعيًّا محسوسًا؟!

ولتمثيل ذلك أيضًا نقول: نحن لم نرَ سيد الخلق محمدًا عليه أفضل الصلاة والسلام؟ وبالتالي هو غير محسوس لنا الآن، ونسأل الله أن يرزقنا رؤيته في الآخرة، ومع ذلك لا يقول مسلم: إنه صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يكن له وجود موضوعي محسوس، بل قد علمنا وجوده بالخبر الصادق وصريح العقل.

وحتىٰ قاعدة عدم اجتماع وارتفاع النقيضين، والتي هي من الأوليات العقلية الضرورية، فإن تحققها في الخارج مستغنٍ عن معرفتنا، وبالتالي يجب التفريق بين العلم بتلك الأولية العقلية في الذهن وبين تحققها في الخارج، وفي ذلك يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وذلك أنه لا يلزم من فرض الانضمام في الذِّهن وقوعُ الانضمام في الخارج، والمفروض الذهني لا يستلزم تغيير الحقائق الخارجية، فإذا فَرَضْنا الجمع بين النقيضين لم يلزم أن يكونا واقِعَيْن»(١).

ويؤكد ذلك ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في غير موضع، فقال في «درء التعارض»: «إذ العلم مطابق للمعلوم المستغني عن العلم تابع له ليس مؤثرًا فيه»(٢).

وفي موضع آخر قرر أن ما كان معلومًا بالعقل أو غير معلوم له، ليس صفة لازمة للشيء، فقال: «وذلك لأن كون الشيء معلومًا بالعقل، أو غير معلوم بالعقل، ليس هو صفة لازمه لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية الإضافية، فإن زيدًا قد يعلم

---

(١) «تنبيه الرجل العاقل علىٰ تمويه الجدل الباطل» (٢/ ٦٣٦).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٨٨).

بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله، وقد يعلم الإنسان في حال بعقله ما يجهله في وقت آخر»(١).

يعني بذلك رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن علم عقل زيد بكون لون الباب أسودَ ليس من صفات الباب في شيء، بل إن الباب لونه أسود سواء علم بذلك زيد أو لم يعلم، وكذلك فإن عِلم زيد أو عمرو بقاعدة امتناع ارتفاع واجتماع النقيضين في الأجسام ليس صفةً لازمة للأجسام التي يتمنع عليها ارتفاع واجتماع النقيضين، بل إن الأجسام يمتنع عليها ارتفاع واجتماع النقيضين بشكل مستقل تمامًا عن عِلم هذا أو ذاك.

وبناءً علىٰ ذلك فيجب التفريق بين إحساسنا بالشيء، وكون الشيء في نفسه محسوسًا.

ولذلك قال ابن تيمية عن السمنية: «القوم كانوا يقولون: لا يكون شيء موجودًا إلا أن يمكن إحساسه، فلا يصدِّق الإنسان بوجود ما لا يمكن معرفته بشيء من الحواس، لا يقولون: الإنسان المعيَّن لا يعلم إلا ما أحسه هو، بل ينكر ما أخبره جميع الناس من الأمور التي تماثل ما أحسه، وينكر أيضًا وجود نظير ما أحسه أو لا يمكنه الاعتراف بذلك»(٢).

ثم قال عن هذا الأصل -المُصَحَّح- الذي أقر به السمنية: إنه أصل لأهل السُّنَّة كذلك، فقال: «ما ذكروه عن السمنية إنما كان أصل قولهم: أن الموجود لا بد أن يمكن أن يكون محسوسًا بإحدىٰ الحواس، لا أنه لا بد لمن أقر به أن يحس به، وهذا الأصل الذي قالوه عليه أهلُ الأثبات، فإن أهل السُّنَّة والجماعة المقرين بأن الله تعالىٰ يرىٰ

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ١٤٤).

(٢) «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (٢/ ٣٣٢).

متفقون علىٰ أن ما لا يمكن معرفته بشيء من الحواس فإنما يكون معدومًا لا موجودًا»(١).

أي أنه رَحِمَهُ اللَّهُ يقر صراحةً علىٰ أن مذهب أهل السُّنَّة هو إثبات الوجود الخارجي لما يمكن معرفته بشيء من الحواس، وما لا يُمكن معرفته بشيء من الحواس يكون معدومًا لا موجودًا، وهو ما ذهبت إليه السمنية أيضًا.

وذلك ما أزعمُ أنه مطابق للمفهوم الفلسفي للمادة، فالمادة ما يوجد وجودًا موضوعيًّا باستقلال عن الذهن والوعي(٢)، والواقع هو كل شيء موجود خارج ذهن الفرد، أما الفرد نفسه بذهنه فوجوده واقعي موضوعي كذلك(٣).

تنبيه: ومع كل ما ذُكِر، فلا يُمكن إطلاق القول بأن مذهب أهل السُّنَّة والجماعة هو الفلسفة المادية دون تفصيل، فيجب التفصيل في المعنىٰ؛ لأنه لفظ مجمل يحتوي علىٰ حق وباطل، فعدد من المذاهب المادية تؤمن بأزلية العالم وأبديته، ونحن لا نؤمن بذلك، كما يرفض الماديون ادعاءات وجود موجودات خارج العالم، ونحن نؤمن بوجود ما هو خارج العالم.

وكثير من الناس كذلك يُطلق لفظ المادية علىٰ المذهب الفيزيائي «Physicalism» الذي يُعَرِّف المادة بأنها تلك المادة الفيزيائية داخل العالم فقط، وهي تلك المادة المكونة من إلكترونات ونيوترونات وبروتونات وكواركات وغير ذلك، ونحن لا نحصر المادة في ذلك رغم كونها غير ممتنعة علىٰ ما في خارج العالم، فيجب التفريق بين المذهب وبين المعنىٰ الفلسفي للمادة الذي يتفق عليه أهل السُّنَّة.

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (٢/ ٣٥١).

(٢) «الموسوعة الفلسفية» (ص٥٧٧).

(٣) «الموسوعة الفلسفية» (ص٥٧٣).

ومبدأ التصحيح والتفصيل ذاك مشهور عن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فمع إقراره بأن الأصل الذي أقره السمنية هو كذلك عند أهل السُّنَّة، إلا أنه صرح بأنهم أخطئوا لنفيهم الخالق بالكلية، فقرر أصلهم مع اطراده الصحيح، وعاب عليهم خطأهم؛ حيث ظَنُّوا أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ غير محسوس بشيء من الحواس فنفوا وجوده، فقال: «ولا ريب أن إنكار الصانع بالكلية قول «السمنية» الذين ناظرهم الجهم بن صفوان وغيرهم من الدهرية، وكطوائف غير هؤلاء من الأمم المتقدمة»(١).

وقد قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ ردًّا علىٰ المخالفين من الجهمية في أصل قابلية الموجودات الخارجية للحس: «وهي أن نقول: كل موجود فالله قادر علىٰ أن يجعلنا نحسه بأحد الحواس الخمس، وما لا يكون ممكنًا إحساسه بإحدىٰ الحواس الخمس فإنه معدوم، وهذه الطريقة مما بين الأئمة أن جهمًا يقول بأن الله معدوم لما زعم أنه لا يحس بشيء من الحواس، لأن الموجود لابد أن يمكن إحساسه بإحدىٰ الحواس، كما ذكر الإمام أحمد أصل قول جهم»(٢).

وقد وصل الأمر بالجهم بن صفوان نفي «الشيئية» بالإطلاق علىٰ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فيروىٰ عنه أنه قال: «لا أقول: إنَّ الله سبحانه شيء لأن ذلك تشبيه له بالأشياء»(٣).

وهذا اتساق واطراد مع منهجه الذي نستطيع أن نقول عنه: هو ذاك المتسق مع المنهج المثالي في الأصول والفروع، فهو يثبت وجود الله بعد نفي كل صفاته الثبوتية جَلَّ وَعَلَا، وهو ما لا يعقل البتة، بل إن ذلك ليس إلا كالمُثُل الأفلاطونية؛ فإن الذات لا تنفك عن الصفات، أما الذات المجردة من كل صفة ثبوتية فليس لها وجود في الواقع الخارجي أبدًا.

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (١/ ٤٤٠).

(٢) «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (٤/ ٣٢٠).

(٣) «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» (ج١/ ص٢٢٠)، أبو الحسن الأشعري.

وقد ذكر الإمام أحمد بن حنبل قصة الجهم مع السُّمنية في كتابه «الرد على الجهمية»، ثم وضَّح مآلات تلك الحكاية في تأسيس «دين الجهمية» حسب تعبيره، وذكر شيئًا من معتقداتهم في نفي الصفات، فقال في رواية القصة: «فكان مما بلغنا من أمر الجهم عدو الله أنه كان من أهل خراسان، من أهل ترمذ، وكان صاحب خصومات وكلام، وكان أكثر كلامه في الله تعالىٰ، فلقي أناسًا من المشركين يقال لهم: (السمنية)، فعرفوا الجهم، فقالوا له: نكلمك فإن ظهرت حجتنا عليك دخلت في ديننا وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك، فكان مما كلموا به الجهم أن قالوا: له ألست تزعم أن لك إلهًا؟

قال الجهم: نعم.

فقالوا له: فهل رأيتَ إلهَك؟

قال: لا، قالوا: فهل سمعت كلامه؟ قال: لا، قالوا: فشممت له رائحة؟ قال: لا، قالوا: فوجدت له حسًّا؟ قال: لا، قالوا: فوجدت له مجسًّا؟ قال: لا، قالوا: فما يدريك أنه إله؟

قال: فتحير الجهم فلم يدر مَن يعبد أربعين يومًا، ثم إنه استدرك حجة مثل حجة زنادقة النصارىٰ، وذلك أن زنادقة النصارىٰ يزعمون أن الروح الذي في عيسىٰ هو روح الله من ذات الله، فإذا أراد أن يحدث أمرًا دخل في بعض خلقه، فتكلم علىٰ لسان خلقه فيأمر بما يشاء وينهىٰ عما يشاء، وهو روح غائبة عن الأبصار، فاستدرك الجهم حجةً مثل هذه الحجة، فقال للسُّمَني: ألستَ تزعم أن فيك رُوحًا؟

قال: نعم، فقال: هل رأيتَ روحك؟ قال: لا؟ قال: فسمعت كلامه؟ قال: لا، قال: فوجدت له حسًّا أو مجسًّا؟ قال: لا، قال: فكذلك الله لا يُرىٰ له وجه ولا يُسمع له صوت ولا يُشم له رائحة، وهو غائب عن الأبصار ولا يكون في مكان دون مكان، ووجد ثلاث

آيات من المتشابه قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣]، ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]»(١).

ثم خط الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ شيئًا من بيان مآلات قول الجهم من نفي لكل الصفات الثبوتية الواردة في الكتاب والسُّنَّة لله عَزَّوَجَلَّ، وقد آل ذلك بالجهم إلىٰ نفي أيِّ قدر مشترك بين الله سُبْحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ وبين أي موجود خارج الذهن حقيقةً، فضل وأضل، فقال الإمام في ذلك: «فبنىٰ أصل كلامه علىٰ هذه الآيات وتأول القرآن علىٰ غير تأويله وكذَّب بأحاديث رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، وزعم أن من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه في كتابه أو حدَّث عنه رسوله كان كافرًا وكان من المشبهة، فأضل بكلامه بشَرًا كثيرًا، وتبعه علىٰ قوله رجال من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة، ووضع دين الجهمية.

فإذا سألهم الناس عن قول الله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١] يقولون: ليس كمثله شيء من الأشياء وهو تحت الأرضين السبع كما هو علىٰ العرش ولا يخلو منه مكان ولا يكون في مكان دون مكان ولم يتكلم ولا يتكلم ولا ينظر إليه أحد في الدنيا ولا في الآخرة ولا يوصف ولا يُعرف بصفة ولا يفعل ولا له غاية ولا له منتهىٰ ولا يدرك بعقل وهو وجه كله وهو عِلم كله وهو سمع كله وهو بصر كله وهو نور كله وهو قدرة كله ولا يكون فيه شيئان ولا يوصف بوصفين مختلفين وليس له أعلىٰ ولا أسفل ولا نواحٍ ولا جوانب ولا يمين ولا شمال ولا هو خفيف ولا ثقيل ولا له لون ولا له جسم وليس هو بمعمول ولا معقول.

فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يؤمنون بشيء، ولكن يدفعون عن أنفسهم الشنعة بما يقرون في العلانية، فإذا قيل لهم: من تعبدون؟ قالوا: نعبد من يدبر أمر هذا الخلق، فقلنا:

---

(١) «الرد علىٰ الزنادقة والجهمية» (ص١٩، ٢٠)، أبو عبد الله أحمد بن حنبل.

هذا الذي يدبر أمر هذا الخلق هو مجهول لا يعرف بصفة؟ قالوا: نعم، فقلنا: قد عرف المسلمون أنكم لا تؤمنون بشيء، وإنما تدفعون عن أنفسكم الشنعة بما تظهرونه، فقلنا لهم: هذا الذي يدبر هو الذي كلم موسىٰ؟ قالوا: لم يتكلم ولا يكلِّم لأن الكلام لا يكون إلا بجارحة والجوارح عن الله منفية، فإذا سمع الجاهل قولهم يظن أنهم من أشد الناس تعظيمًا لله، ولا يعلم أنهم إنما يعود قولهم إلىٰ ضلالة وكفر، ولا يشعر أنهم لا يقولون قولَهم إلا فريةً في الله»(١).

هذا وسيأتي مزيد تفصيل وتحرير لمآلات المخالفين لأهل السُّنَّة في تأويل ونفي الصفات الثابتة بالكتاب والسُّنَّة إن شاء الله.

❁❁❁

---

(١) المصدر السابق (ص٢٠، ٢١، ٢٢).

التقرير السادس

شمول الأوليات العقلية الضرورية لما في خارج العالم

وهذا تقرير آخر من أجلِّ التقارير، وإن لم يكن حاضرًا بلفظه في كتب أهل السُّنَّة فهو حاضر بالمعنىٰ والاطراد مع الأصول الأخرىٰ الثابتة، وهو: شمول الأوليات العقلية الضرورية وجريانها داخل العالم وخارجه، ولهذا عدة إثباتات، ولتلك الإثباتات مسالك متباينة، كلها تؤول إلىٰ التسليم بذلك التقرير، وما دون ذلك يؤول إلىٰ السفسطة.

وترجع أهمية هذا التقرير إلىٰ استخدامه في نقض أصل الأشاعرة الذين قالوا: إن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا داخل العالم ولا خارجه، كما يستخدم في نقض أصول أخرىٰ قد تناقض فيها الأشاعرة وأتباع أرسطو.

إلا أن هذا البحث يتصل بشكل وثيق مع مبحث المعرفة القَبْلية والبعدية، وهذا المبحث في الحقيقة قد تُفرَد له رسائل مستقلة، إلا أن هذا ليس متاحًا في هذا الموضع، مع ذلك فسأمر سريعًا بهذا المبحث لتقرير هذا الأصل العظيم؛ لأنني أزعم أن الإقرار بآلية المعرفة البعدية -بمعنىٰ اعتماد العقل علىٰ الواقع- يُعَد مسلكًا من مسالك التثبيت لهذا التقرير.

ولتثبيت هذا التقرير ندرس الأمر من عدة محاور: **أولًا**: المعرفة القبلية، حدها ومشكلاتها، **ثانيًا**: المعرفة القبلية والبعدية عند ابن تيمية، **ثالثًا**: إشكاليات المخالفين: الوجود بالقوة والفعل، والتقدم اللازماني، **رابعًا**: إشكالية الاستقراء في المعرفة البعدية، **خامسًا**: مسلك المعرفة البعدية في شمول الأوليات العقلية لما في خارج العالم، **سادسًا**: مسلك دليل الحدوث لإثبات شمول الأوليات العقلية لما في خارج العالم، **سابعًا**: مسلك الحكم علىٰ خارج العالم لإثبات شمول الأوليات العقلية لما فيه، **ثامنًا**: ميكانيكا الكم ودعوىٰ انهيار حتمية الأوليات العقلية.

أولًا: المعرفة القبلية، حَدُّها ومشكلاتها:

المعرفة القبلية(١) هي معارف تبدأ مع الحس لا منه، أو توجد قبل الحس مطلقًا، وهي معرفة مستقلة عن التجربة وعن كافة الانطباعات الحسية، أي تسبق التجربة والحس(٢).

ويجب عدم الخلط بين المعارف القبلية وبين الضروريات والأوليَّات العقلية، فإن العلم الضروري هو الذي يحكم فيه العقل بثبوت المحمول للموضوع، أي أن العقل فيه لا يطلب حدًّا أوسط، أي لا يطلب الاستدلال الذهني عليه كونه واضح اللزوم، أما الأوليَّات فهي أخص من الضروريات، وهي التي يصدِّق بها العقل مباشرةً دون أي استعانة بغيره(٣)، وتسمَّىٰ الضروريات والأوليَّات بالبديهيات أيضًا. أما المعارف القبلية فهي تلك التي تثبتها نظرية المعرفة القبلية حين تقرر وجود علم ضروري قبل الولادة، أو قبل التجربة بالأدق.

وللتمثيل علىٰ الفارق بين النظري والضروري والأوَّلي نقول كالتالي:

أولًا: الأوَّلي، وهو أن يُقال: الاثنان هو مجموع واحد وواحد.

ثانيًا: الضروري، وهو أن يُقال: الأربعة هي مجموع اثنين واثنين، فإن هذا علم ضروري لا يُطلب الدليل عليه، إلا أنه يرجع إلىٰ الأوَّلي، وهو أن كل اثنين هو مجموع واحد وواحد.

---

(١) هنا أعني بالقبْلية: اعتماد الواقع علىٰ ما في العقل من معلومات مخزنة مسبقًا، والبعدية: اعتماد ما في العقل علىٰ الواقع الخارجي سواء كانت المعلومات قد خزنت في العقل قبل الولادة أو بعدها.

(٢) «نقد العقل المحض» (ص٤٥)، عمانوئيل كانط.

(٣) انظر: «موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية» (ص٣٢)، يوسف سمرين.

ثالثًا: النظري، وهو أن يُقال: الخمسون نتاج ثلاثين وعشرين، فهذا نظري يتطلب الكَسب والطلب.

ومع ذلك، فإن الضروري والأوَّلي يُستخدمان عادة للتعبير عن نفس المعنىٰ؛ لأن كلاهما لا يتطلبان النظر والاستدلال والكسب والطلب؛ لذلك فاستخدام الضروري للتعبير عن الأولي أو العكس جائز، كما يُقال علىٰ كليهما: «بديهيات» و«مبادئ ضرورية» وغير ذلك.

أما المواقف من المعرفة القبلية: فتنقسم إلىٰ مثبت لها نافٍ للمعرفة البعدية، ونافٍ لها مثبتٍ للمعرفة البعدية، أما المثبتون للمعرفة القبلية فمنهم من يثبت وجودها في النفس البشرية قبل الحس مطلقًا، ومنهم من يثبت وجود المعرفة بالقوة قبل الولادة، مع ظهورها بالفعل بعد الولادة مع التجربة الحسية.

أما وجود الشيء بالقوة فهو إمكانه، أما وجوده بالفعل فهو حقيقة وجوده، فلو أتينا بقطعة كبيرة من الخشب مثلًا، فإنه يُقال: هذا الخشب فيه كرسي بالقوة، أما الكرسي في حقيقته غير موجود البتة، أما إذا صُنع الكرسي من هذا الخشب، فبعد صُنعه يُقال: هذا الكرسي موجود بالفعل.

والوجود بالقوة والفعل ليس إلا مفهومًا أرسطيًّا مستمدًّا من الفلسفة اليونانية.

أما الإشكاليات الناتجة عن تقرير المعرفة القَبْلية بمعنىٰ اعتماد الواقع علىٰ ما هو مخزَّن في العقل = فكثير. وذلك لأن المخالف قد يقول: إن كانت المعارف تلك مخزنة في البشر قبل الولادة من قِبل الخالق، والواقع يعتمد علىٰ تلك المعلومات، فما يُدريك لعله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في العالم الآخر يفطرنا علىٰ معارف أخرىٰ؟ وعليه فإن تلك المعارف تسري في هذا العالم فقط ولا سبيل للتيقن من هذا في العالم الآخر.

أعني أن المخالف قد يقول: إن ١ + ١ = ٢ داخل العالم؛ لأن هذا علم مخزَّن في الإنسان قبل الولادة؛ ولأنه مخزن في الإنسان نحن نرىٰ في الخارج أن ١ + ١ = ٢، ولكن قد يكون الأمر مختلفًا خارج العالم، فيُمكن أن يخزن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في عقولنا أن ١ + ١ + ١ = ١ في العالم الآخر، وعليه فإن الاستدلال علىٰ النصارىٰ بأن الله لا يُمكن أن يكون واحدًا وفي نفس الوقت ثلاثة غير صحيح بالضرورة بالاتساق مع المعرفة القبلية.

وهنا قد خالف المخالف في أصل قد قررناه آنفًا، وهو استغناء الموجودات الخارجية عن إدراك الذوات العاقلة، حيث قرر أن الموجودات الخارجية تعمل بقاعدة: ١ + ١ = ٢ لأننا نعلم ذلك، فجعل بذلك المخالف الموجودات الخارجية تابعة لإدراك الذات العاقلة لا العكس.

وإن قال معترض: لا نسلِّم للنصارىٰ بأن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ سيخزِّن في عقولنا معارف ضرورية غير تلك التي خزنها فينا قبل الولادة في هذه الحياة، فنسأله: هل هذا ممتنع في حق الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ من جهة الإمكان العقلي أم من جهة النص الشرعي؟

فإن الإمكان العقلي غير ممتنع، أعني إمكانية تغيير تلك الفطرة المخزنة في النفوس، فلا يقول مسلم: إن هذا غير ممكن في قدرة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وكذلك لا يوجد نص يدل علىٰ أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ قد اختار علىٰ نفسه ألا يخزن فينا أي معرفة أخرىٰ في العالم الآخر، فالإمكان بذلك وارد في كل الحالات.

وإن هذا المذهب في حقيقته -أي المعرفة القبلية بذلك التفسير- يمكن استخدامه في الاستدلال من قبل كل الأديان الوضعية الباطلة، وكل المذاهب المنحرفة، فإن الزرادشتية علىٰ سبيل المثال قد تطوَّرت إلىٰ أن قالت بإلهين -وإن لم يكونا علىٰ نفس القدر عندهم-؛ وذلك علىٰ الأغلب بسبب حيرتهم في معضلة الشر، فقالوا بوجود إله للخير، وإله للشر، فإن أتىٰ أحد المسلمين المقرِّين بالمعرفة القبلية بمعنىٰ اعتماد الواقع

علىٰ العقل فقال له: إن دليل التمانع يَخلُصُ بما لا مجال للشك فيه أن إله العالم واحد أحد، فيستطيع الزرادشتي المخالف له أن يقول: إن ذلك يرجع إلىٰ حكمك بحتمية العلوم النظرية والضرورية وشمولها علىٰ خارج العالم، فإن أنت سلَّمت أن الأوليات العقلية الضرورية لا تجري خارج العالم بالضرورة، فيجوز مخالفة الدليل؛ لأن كل علم نظري يرجع إلىٰ علم ضروري، ومذهبك في الأوليات العقلية يقتضي أن العلم الضروري لا يعمل خارج العالم بالضرورة؛ لاعتماد الواقع عليها، والخالق قد يفطرك علىٰ غيرها، فانتفىٰ الدليل.

وإن كانت الزرادشتية علىٰ أرجح الأقوال ليست ديانة وضعية، وإنما حُرِّفت كما حرِّفت اليهودية والنصرانية، فإنه يُمكن أن تُصَنَّف -باعتبار ثنائيتها- كمثيلاتها من الأديان المحرفة أنها تتسق مع المثالية وأسبقية الوعي علىٰ الواقع الخارجي، والاطراد مع الأصول المثالية في حقيقته كما قررنا يفضي حتمًا إلىٰ الإلحاد عن الحق، ولنا في ابن الروندي(١) مثال لمعتزلي مثالي دفع معقولاته إلىٰ آخر نتائجها المنطقية فارتد.

أما وجه الخلل في قول هؤلاء ممن قالوا بوجوب معرفة قبلية تحتوي علىٰ الأوليات العقلية قبل الولادة أنَّهم جعلوا الفكر قبل الحس، فقَدَّموا الوعي علىٰ الواقع الخارجي؛ فظنُّوا أننا نرىٰ في الخارج أن الكل أكبر من الجزء لأننا نعلم ذلك ابتداءً في نفوسنا، والحقيقة غير ذلك، فإننا نعلم أن الكل أكبر من الجزء لأن ذلك هو المُشاهَد في الخارج، فإن الأشياء وصفاتها مستغنية عن معرفتنا بالكلية، ونرجع في هذا إلىٰ تقرير طريقة أهل السُّنَّة الذي قررنا فيه استغناء الموجودات الخارجية عن إدراك الذوات العاقلة.

فالأشياء الخارجية مستغنية عن معرفتنا بها، فالنقيضان في الخارج لا يجتمعان ولا يرتفعان أبدًا، سواء عرفتُ أنا بذلك أم لم أعرف، والكل أكبر من الجزء مطلقًا، سواء

---

(١) انظر: «سير أعلام النبلاء» (١٤/ ٦٠).

عرفت أنا بذلك أم لم أعرف؛ لذلك فمن أوجه الخلل عند القائلين بوجوب المعرفة القبلية هي عدم تحرير الموقف من علاقة وعْيِنا بالموجودات الخارجية، أي «المسألة الجوهرية» في الفلسفة.

فإن أدرك المسلم أن الموجودات الخارجية مستغنية عن معرفتنا وعن إدراكنا لها، أدرك أنه لا وجه لوجوب وجود معرفة حاضرة مخزَّنة في النفس قبل الولادة، وهذا الخطأ الشائع قد وقعتُ فيه قبل تحرير القول في المسألة، فقلتُ: إن العلوم النظرية ترجع إلىٰ الضرورية، وإن الضرورية لا استدلال عليها؛ لأنه لو سألنا سائل: لماذا الكل أكبر من الجزء؟ لقلنا: لأننا نرىٰ ذلك في الواقع الخارجي، فإذا سألنا: إذًا فلماذا نرىٰ الكل أكبر من الجزء؟ لقلنا: لأننا نعلم ضرورةً أن الكل أكبر من الجزء.

وقد حكمتُ علىٰ ذلك قبلًا أنه من الدَّوْر القبلي، وهو ليس كذلك؛ لأن سؤال السائل: لماذا نرىٰ الكل أكبر من الجزء فيه خطأ جسيم، فإن ذلك السؤال يسلِّم إلىٰ مقدمة لا نسلِّم بها، وهي أن الواقع الخارجي غير مستغنٍ عن معرفتنا، والعكس هو الصحيح، فإن الواقع الخارجي مستغنٍ عن إدراك الذوات العاقلة، وعلىٰ ذلك فإن الضروريات ذاتها يُستدل عليها بالحس للموجودات الخارجية.

ثم إن تلك المثالية تفضي إلىٰ السفسطة، فإن كان الواقع الخارجي غير مستقل بالكلية عن إدراك الذوات العاقلة -ولذلك احتاج الإنسان إلىٰ معرفة قبلية موجودة فيه قبل الولادة- فما أدرانا أن الواقع الخارجي هو هو كما نراه؟ فإن كان مرتبطًا بإدراكنا نحن، فإن تغيُّر هذا الإدراك يعني تغيُّر الواقع الخارجي، وهذا ما لا يقوله عاقل، وهذا نوع من السفسطة.

وعلىٰ النقيض من ذلك، فإن القول بالمعرفة البعدية بمعنىٰ اعتماد العقل علىٰ الواقع يثبت بما لا يدع مجالًا للشك إمكانية المعرفة والتيقن منها؛ لأن الموجودات الخارجية

مستغنية عنا، وبناءً عليه فإن إدراكنا لتلك الموجودات يعني معرفة حقيقتها معرفة حقيقية يقينية، وذلك لا يعني إمكان معرفة الحقائق الكاملة لكل الأشياء كما يظن المخالفون، فنحن نعلم أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ استوىٰ علىٰ العرش، ولا ندرك الكيفية، فندرك المعنىٰ دون الكيف، إذن نحن لا نعني بيقينية المعرفة أن نتمكن من إدراك كل الحقائق بتمامها. أما استباق الواقع الخارجي بالذهن لا ضمانة فيه بأن المُدرَكات المحسوسة في الواقع الخارجي هي علىٰ حقيقتها كما ندركها؛ لأن للمعرفة القبلية المخزنة فينا قبل الولادة دورًا في وجودها في ذلك الحال.

ثم تتصادم المعرفة القبلية كما أوردت مع الآية الكريمة التي قال فيها ربنا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [النحل: ٧٨].

وظاهر دلالة الآية الكريمة أننا لا نعلم شيئًا عند الولادة، فقال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسيره: «ثم ذكر تعالىٰ منته علىٰ عباده في إخراجه إياهم من بطون أمهاتهم لا يعلمون شيئًا، ثم بعد هذا يرزقهم السمع الذي به يدركون الأصوات والأبصار التي بها يحسون المرئيات والأفئدة، وهي العقول التي مركزها القلب علىٰ الصحيح، وقيل: الدماغ والعقل به يميز بين الأشياء ضارها ونافعها، وهذه القُوىٰ والحواس تحصل للإنسان علىٰ التدريج قليلًا قليلًا كلما كَبِر زِيد في سمعه وبصره وعقله حتىٰ يبلغ أشُدَّه.

وإنما جعل تعالىٰ هذه في الإنسان ليتمكن بها من عبادة ربه تعالىٰ، فيستعين بكل جارحة وعضو وقوة علىٰ طاعة مولاه»(١).

وقال فيها الطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «تفسيره»: «وإنما أعطاهم العلم والعقل بعد ما أخرجهم من بطون أمهاتهم»(٢).

---

(١) «تفسير ابن كثير» (٤/ ٥٠٦).

(٢) «تفسير الطبري» (١٧/ ٢٦٦).

وقال فيها البغوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «تفسيره»: «فقال جَلَّ وَعَلَا: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ﴾، لأن الله تعالىٰ جعل هذه الأشياء لهم قبل الخروج من بطون الأمهات وإنما أعطاهم العلم بعد الخروج ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝٧٨﴾ نِعمَه»(١).

وعلىٰ ذلك تتابع المفسرون رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ، وكذلك أصاب فخر الدين الرازي في هذا المبحث(٢).

ثانيًا: المعرفة القبلية والبعدية عند ابن تيمية:

إن من يحقق القول ويقارن النصوص الواردة في كتب شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ سيدرك حتمًا أنه لا يقول بالمعرفة القبلية بمعنىٰ أن الواقع يعتمد علىٰ وجود تلك المعلومات في العقل، ومع ذلك فإن عددًا جمًّا من المعاصرين ينسبون لابن تيمية القول بالمعرفة القبلية -بمثل ذلك الفَهم- باستخدام نصوص لا تدل علىٰ مطلبهم، بل منتهاها إثبات وجود معارف ضرورية، وهذا لا نخالف فيه، فإن الأوليات العقلية كلها ضرورية، وهي فطرية بمعنىٰ أن الفطرة تقتضيها، ولكن لا يلزم من ذلك أنها كانت مخزنة في النفوس قبل الولادة، فلا تلازم بين كون الشيء فطريًّا وبين كونه مخزنًا في النفوس قبل الولادة، ومِن طلبة العلم مَن اتَّفقَ في كثير مِن معنىٰ المعرفة البعدية مع استخدام مصطلح القبلية.

فكثير من الذين نسبوا المعرفة القبلية لابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ ربطوا القول بفطرية المعارف بالقول بقبليتها، وليس هذا لازمًا لذاك، فنحن نقر ونثبت فطرة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ومع هذا فلا دليل علىٰ أن طبيعة الفطرة تقتضي تخزين المعلومات بشكل مسبق قبل الولادة، فيَلزم المخالفين الإتيانُ بدليل علىٰ التلازم بين الفطرة وبين القبلية، وهذا غير حاصل.

---

(١) «تفسير البغوي» (٣/ ٩٠).

(٢) «مفاتيح الغيب» (٢٠/ ٢٥٠، ٢٥١).

فالفطرة هي ما لا يزيد عما يستلزم الإسلام، أي تقبل الحق، ولهذا يقول شيخ الإسلام: «ولا يلزم من كونهم مولودين علىٰ الفطرة أن يكونوا حين الولادة معتقدين للإسلام بالفعل، فإن الله أخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئًا، ولكن سلامة القلب وقبوله وإرادته للحق: الذي هو الإسلام بحيث لو تُرك من غير مغيِّر لما كان إلا مسلمًا.

وهذه القوة العلمية العملية التي تقتضي بذاتها الإسلام ما لم يمنعها مانع: هي فطرة الله التي فطر الناس عليها»(١).

ويقول في موضع آخر: «والكتاب والسُّنَّة دل علىٰ ما اتفقت عليه من كون الخلق مفطورين علىٰ دين الله، الذي هو معرفة الله والإقرار به، بمعنىٰ أن ذلك موجب فطرتهم، وبمقتضاها يجب حصوله فيها، إذا لم يحصل ما يعوقها، فحصوله فيها لا يقف علىٰ وجود شرط، بل علىٰ انتفاء مانع»(٢).

وقد شرح ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في غير موضع أن كون بعض المعارف فطرية، وكون أن الفطرة هي الدين الحنيف، لا يلزم من هذا ولا ذاك أنها كانت موجودة قبل ولادة الإنسان، فقال: «إذا ثبت أن نفس الفطرة مقتضية لمعرفته ومحبته، حصل المقصود بذلك، وإن لم تكن فطرة كل أحد مستقلة بتحصيل ذلك، بل يحتاج كثير منهم في حصول ذلك إلىٰ سبب معين للفطرة: كالتعليم والتخصيص.

فإن الله قد بعث الرسل، وأنزل الكتب، ودعوا الناس إلىٰ موجب الفطرة: من معرفة الله وتوحيده، فإذا لم يحصل مانع يمنع الفطرة، وإلا استجابت لله ورسله، لما فيها من المقتضىٰ لذلك.

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ» (٤/ ٢٤٧).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٨/ ٤٥٤).

ومعلوم أن قوله: كل مولود يولد على الفطرة، ليس المراد به أنه حين ولدته أمه يكون عارفًا بالله موحِّدًا له، بحيث يَعقل ذلك. فإن الله يقول: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨].

ونحن نعلم بالاضطرار أن الطفل ليس عنده معرفة بهذا الأمر، ولكن ولادته على الفطرة تقتضي أن الفطرة تقتضي ذلك، وتستوجبه بحسبها»(١).

ويقول ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومما ينبغي أن يعلم أنه إذا قيل: إنه ولد على الفطرة أو على الإسلام أو على هذه الملة أو خُلق حنيفًا فليس المراد به أنه حين خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين ويريده، فإنه الله يقول: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨]، ولكن فطرته موجبة مقتضية لدين الإسلام لقربه ومحبته، فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه ومحبته وإخلاص الدين له، وموجبات الفطرة ومقتضياتها تحصل شيئًا بعد شيء بحسب كمال الفطرة إذا سلمت من المعارض»(٢).

وقد قرر بعض المعاصرين أن الأوليات العقلية حاضرة في النفس قبل الولادة، إلا أن بعضهم قرر وجود تلك المعلومات بالقوة لا بالفعل، ثم قرروا أن تلك المعرفة تتشكل مع الحس بالفعل، كأن تكون «عبارة عن قوالب موجودة في الإنسان بالقوة، تظهر إلى الفعل بتأثير الواقع الخارجي»(٣)، إلا أن حاصل ذلك القول أن المعرفة ليست حقًّا قبلية.

إلا أن البعض قد أخطأ في تقرير التقدم اللازماني، وفي تقرير الوجود بالقوة والفعل حسب فهم بعض الفلاسفة، فهذا ما لا يُعقل البتة، بل وأزعم أن تقرير ذلك الوجود هو نوع من المثالية التي لا حقيقة له على الإطلاق إن قُصِد به وجود متحقق في الخارج،

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٨/ ٤٦١).

(٢) «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل» (ص٢٨٩)، ابن قيم الجوزية.

(٣) «منهج ابن تيمية المعرفي» (ص٣٤٢)، عبد الله الدعجاني.

ويؤكد ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الممكن لا صفة له قبل وجوده الحقيقي، وأن إثبات ذلك ليس إلا خيالًا محضًا.

ثالثًا: إشكاليات المخالفين: الوجود بالقوة والفعل، والتقدم اللازماني:

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الممكن إما أن يكون معدومًا أو موجودًا؛ فإذا كان معدومًا فليس له صفة ثبوتية أصلًا؛ إذ المعدوم لا يتصف بصفة ثبوتية. وإن كان موجودًا؛ فقد صار واجبًا بغيره؛ فإنه ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن؛ فما شاءه وجب وجوده، وما لم يشأه امتنع وجوده؛ لكن وجب بغيره وامتنع لغيره، وهو في نفسه قابل للوجود والعدم.

وقولنا في الموجود: ممكن. معناه: أنه موجود بغيره. ومما يبيِّن ذلك: أن الإمكان لو كان صفة زائدة علىٰ الممكن لامتنع قيامه بغيره؛ إذ صفة الشيء لا تقوم بغيره، وقبل وجود الممكن ليس له صفة؛ فيمتنع وجود إمكانٍ هو صفة له قبل وجوده. فتبيَّن أن ما يدَّعونه في إثبات إمكان وجودي من محل قبل وجود الممكن خيال محض»(١).

وحاصل كلامه: هو أن الممكن المعدوم لا يتصف بصفة ثبوتية، وهذا هو الأصل الذي ينقض وجود الممكنات المعدومة بالقوة.

وهو يشرح ذلك في موضع آخر أثناء رده علىٰ ابن رشد الحفيد، فقال: «فإن قوله: «وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة إلىٰ الفعل» لا يجوز أن يراد به أن نفس المعدوم كان فيه قوة هي مبدأ وجوده، فإن المعدوم ليس في شيء ولا فيه شيء.

وإنما يقال: إن ما منه وُجِد المعدوم كان فيه قوة وجوده، كما في النطفة قوة أن تصير علقة، وفي الحبة قوة أن تصير سنبلة، وفي النواة قوة أن تصير نخلة، فالذي فيه القوة ليس هو المعدوم»(٢).

---

(١) «مسألة حدوث العالم» (ص٦٦) ابن تيمية.

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٣/ ٤١٠).

أي أن إضافة القوة إلىٰ الممكن المعدوم هو خيال محض؛ لأن المعدوم ليس بشيء حتىٰ يُضاف إليه صفة من الصفات، ولكن الوجود بالقوة عنده هو قوة ما وُجِد منه الشيء، فالعلقة موجودة بالقوة التي في النطفة، والسنبلة موجودة بالقوة التي في الحبة، ولا يعني ذلك أن العلقة موجودة في الخارج ولها ذات متصفة بالقوة، ولا أن السنبلة موجودة في الخارج ولها ذات متصفة بالقوة، بل هو وجود ذهني للممكنات المعدومة في الخارج.

أما تقرير الوجود بالقوة كما يقرره بعض المعاصرين والفلاسفة فهو يشبه تقرير المعتزلة من أن العدم ذات وجوهر، وهو ما لا حقيقة له أبدًا في الخارج.

وبناءً علىٰ ذلك، فإن وجود ما لا وجود له حقيقةً هو خيال محض، فإن تقسيم الوجود إلىٰ الوجود بالقوة والوجود بالفعل علىٰ ذلك الفهم مما لا يقبله ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ لأن الموجود بالقوة ليس موجودًا في الخارج حقيقةً، وقد كنت قبل تحرير موقف ابن تيمية ممن لا يستسيغون هذا التصنيف، وهذا يتضح في مثال قطعة الخشب والكرسي، فادعاء وجود كرسي في قطعة الخشب بالقوة، هذا ما لا حقيقة له البتة، فإنه علىٰ هذا المفهوم الأرسطي يصح أن يُقال: قطعة الخشب تلك تحتوي علىٰ كرسي بالقوة، وباب بالقوة، ومكتبة بالقوة، وأي شيء بالقوة!

إذن، فإن الوجود بالقوة لا يزيد عن الممكن في الذهن، ولا وجود له في الخارج البتة.

وقد يشكل علىٰ البعض أن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ استخدم تعبير الوجود بالقوة والوجود بالفعل في كثير من كتبه أثناء رده علىٰ المخالفين، وهذا في حقيقته لا إشكال فيه؛ لأن الأمر لا يزيد علىٰ أنه لم يستنكر اللفظ في أثناء الرد، ولكنه قد نازع في المعنىٰ، فعنده

الوجود بالقوة ليس في نفس الشيء المعدوم الذي لم يوجَد بعد، وإنما قوة في شيء آخر يُخرِج هذا الممكن المعدوم إلىٰ الوجود.

فقال مثلًا في أثناء رده علىٰ ادعاءات النصارىٰ: «وكذلك قولهم:... وإن كانت قابلة له ناطقة بالقوة، فإذا مثَّلوا تولد النطق من الرب كتولده عن العقل، **لزم أن يكون الرب كان ناطقًا بالقوة، ثم صار ناطقًا بالفعل، فيلزم أنه صار عالمًا بعد أن لم يكن عالمًا**»(١).

أي أنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ وصف وجود العلم بالقوة أنه عدم، فصار العالِم بالفعل عالمًا بعد أن لم يكن عالمًا، فالقوة ليست شيئًا زائدًا علىٰ الممكن المعدوم كما تقرر آنفًا، وإنما القوة فيما وُجِد منه المعدوم.

وعليه، فعندما يُقال: «إن المعارف القبلية موجودة بالقوة وخرجت مع الحس بالفعل» قد يراد بذلك معنيان مختلفان:

أولًا: أن المعارف القبلية مخزَّنة في النفوس قبل الولادة، وهو وجود حقيقي خارجي بالقوة -سواء كقوالب أو غيره-، وتضاف القوة إلىٰ ذلك الوجود، ثم تخرج تلك المعلومات بالفعل مع الحس.

ثانيًا: أن المعارف القبلية غير مخزَّنة في النفوس قبل الولادة، وهي موجودة بالقوة بمعنىٰ أن آلات الحس والعقل عند الإنسان لديها القوة التي وهبها إياها الله في استخلاص تلك المعارف، فلا يزيد الوجود بالقوة عن كونه ممكنًا معدومًا في الخارج.

فالمعنىٰ الأول هو ما يقصده الفلاسفة وبعض المعاصرين، وهو باطل، وقد أشكل علىٰ كثير أن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ يستخدم مصطلح الوجود بالقوة والوجود بالفعل، فظنوا أنه يريد المعنىٰ الأول، وهو رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقصد المعنىٰ الثاني كما تبيَّن من نصوصه المنقولة.

---

(١) «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح» (٣/ ٢٢٥).

ثم نقول: إن تقرير أن الفطرة فيها معارف موجودة بالقوة تخرج مع الحس إلىٰ الوجود بالفعل وغير ذلك هو دخول في تفاصيل كيفية الفطرة مما لا دليل عليه، لا نقلي ولا عقلي.

فإن قيل: أنتم أيضًا تفصِّلون في كيفية الفطرة، قلنا: ليس كذلك؛ لأننا نقرر أن الفطرة هي قوة تقتضي قبول الحق لا أكثر كما تدل النصوص من القرآن والسنة، ولا نفصل في كيفيات ما في داخل الفطرة، فلا نقول: إن تلك القوة تحتوي علىٰ معلومات أو قوالب بالقوة وغير ذلك.

أما مَن قال في هذا المبحث بتقدم الموجود بالقوة علىٰ الموجود بالفعل تقدمًا لازمنيًّا قد خالف ابنَ تيمية قطعًا في أمرين، فخالف في تقرير معنىٰ الوجود بالقوة والفعل، وخالف في تقرير التقدم والتأخر اللازماني؛ لأن ابن تيمية قد صرح بأن التقدم والتأخر هما التقدم والتأخر الزمانيان فقط، وصرح علىٰ نقيض ذلك إمام الأشاعرة فخر الدين الرازي، حيث قرَّر تقدمًا وتأخرًا لا زمانيًّا، مثل التقدم بالحاجة والتأثير والشرف والرتبة إلىٰ آخر ذلك.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وما يذكرونه من أن التقدم والتأخر يكون بالذات والعلة كحركة الإصبع، ويكون بالطبع كتقدم الواحد علىٰ الاثنين، ويكون بالمكانة كتقدم العالِم علىٰ الجاهل، ويكون بالمكان كتقدم الصف الأول علىٰ الثاني، وتقدم مقدم المسجد علىٰ مؤخره، ويكون بالزمان: كلامٌ مستدرَكٌ.

فإن التقدم والتأخر المعروف هو التقدم والتأخر بالزمان، فإن «قبل» و«بعد» و«مع» ونحو ذلك، معانيها لازمةٌ للتقدم والتأخر الزماني، وأما التقدم بالعِلِّيَّة، أو الذات مع

المقارنة في الزمان، فهذا لا يعقل ألبتة، ولا له مثالٌ مطابقٌ في الوجود، بل هو مجرد تخيل لا حقيقة له»(١).

قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**فإن التقدم والتأخر المعروف هو التقدم والتأخر بالزمان**» **يعني**: أنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ ينفي أيَّ نوع من أنواع التقدم والتأخر غير التقدم والتأخر الزمانيين، وقد قرر الأشاعرة علىٰ خلاف ذلك مثل فخر الدين الرازي، وقد خط ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ عددًا من الأمثلة في كتابه «منهاج السنة» علىٰ أن كل تقدم وتأخر من الأنواع التي يستدل بها الأشاعرة هو في حقيقته تقدم وتأخر زماني(٢).

أما فخر الدين الرازي قد قرر عددًا من الأنواع للتقدم والتأخر غير الزماني، فقال: «واعلم أن هذا المقام مقامٌ مهيبٌ غامضٌ عميقٌ، والبحث فيه من وجوه:

الأول: أن تقدم الشيء علىٰ الشيء يعقل علىٰ وجوه:

أحدها: التقدم بالتأثير، فإنا نعقل أن لحركة الأصبع تقدمًا علىٰ حركة الخاتم، والمراد من هذا التقدم كون المتقدم مؤثرًا في المتأخر.

وثانيها: التقدم بالحاجة لا بالتأثير، لأنا نعقل احتياج الاثنين إلىٰ الواحد وإن كنا نعلم أن الواحد ليس علةً للاثنين.

وثالثها: التقدم بالشرف، كتقدم أبي بكر علىٰ عمر.

ورابعها: التقدم بالرتبة، وهو إما من مبدأ محسوس كتقدم الإمام علىٰ المأموم، أو من مبدأ معقول، وذلك كما إذا جعلنا المبدأ هو الجنس العالي، فإنه كلما كان النوع أشد تسفُّلًا كان أشد تأخرًا، ولو قلبناه انقلب الأمر.

---

(١) «منهاج السنة النبوية» (١/ ١٧٠).

(٢) انظر: «منهاج السنة النبوية» (١/ ٢٢٢).

وخامسها: التقدم بالزمان، وهو أن الموجود في الزمان المتقدم، متقدمٌ علىٰ الموجود في الزمان المتأخر، فهذا ما حصَّله أرباب العقول من أقسام القبلية والتقدم، وعندي أن هاهنا قسمًا سادسًا، وهو مثل تقدم بعض أجزاء الزمان علىٰ البعض»(١).

ثم إن النصوص في تقرير حصول الأوليات العقلية من الحس بالجزئيات عند ابن تيمية قطعية الدلالة إلىٰ الحد الذي لا سبيل للتأويل فيه، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «بيان التلبيس»: «مع أن العلم بأن الواحد المطلق نصف الاثنين موقوف علىٰ أن الواحد في الخارج نصف الاثنين، إذ العلوم الكلية الذهنية مسبوقة بالعلوم المعينة الوجودية، **فلو لم يكن في الأجسام ما هو واحد امتنع حكم الذهن بأن الواحد نصف الاثنين**، وهذا من أوائل العلوم البديهية التي يُضرب بها المثل في النظر والمناظرة»(٢).

أي أن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد قرر أن الأولية العقلية التي تقول: الواحد نصف الاثنين، هي نتاج للتجربة الحسية، فقرر أن تلك الكليات الذهنية مسبوقة بالعلوم المعينة الوجودية، فلو لم يكن الجسم الواحد في الواقع الخارجي نصف الجسمين، لما حكمنا بأن الواحد نصف الاثنين.

وقد نقل هذا النص بعض المعاصرين، إلا أنهم قرروا أن استخلاص تلك الكلية الذهنية هو خروجٌ للعلوم القَبْلية من القوة إلىٰ الفعل، ثم قرروا أن ذلك خروج من «عالَم اللاشعور» إلىٰ «عالَم الشعور»(٣)، ثم بعد ذلك قرروا أن هذه النظرية تُخرج من إشكالية السؤال القائل: لماذا تتطابق الأوائل العقلية الفطرية مع المحسوسات الخارجية وهي لم تتولد منها؟ «فإما أن نقول: إن العالم الخارجي غير موجود، وإن كل ما فيه من

---

(١) «مفاتيح الغيب» (٢٩/ ٤٤٤، ٤٤٥).

(٢) «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (٤/ ١٢٦).

(٣) انظر: «منهج ابن تيمية المعرفي» (ص٣٤٢) و(ص٣٤٣)، عبد الله الدعجاني.

الصور يتولد من العقل؟ وإما أن نقول بعدم التطابق بين العقل والطبيعة، وكلا القولين من صور المثالية الغارقة في الأوهام، والحل يمكن في القول بتضافر العقل والواقع علىٰ إنتاج المبادئ الأولية، وتلك جوهر رؤية الفيلسوف كانط»(١).

وهذه نظرية مستدرَكة، ثم إن السؤال: «لماذا تتطابق الأوائل العقلية الفطرية مع المحسوسات الخارجية وهي لم تتولد منها؟» فيه قدر كبير من الإشكال، فإنا نقر أن الموجودات الخارجية مستغنية عن إدراك الذوات العاقلة لها، وبناءً عليه فإن ذلك السؤال لا معنىٰ له، فإن وجود الواقع الخارجي بما فيه من محسوسات لا علاقة له البتة بتلك المعارف الحاصلة في الذهن، فحصل هنا لبس جسيم(٢).

ثم لا بد من عرض نص هو من أوضح النصوص في ذلك المبحث عند ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وقد قرر فيها أن العلوم الضرورية تلك لا بد لها من استدلال، فإن مُطلَق القول بأن الأوليات العقلية الضرورية لا استدلال عليها ليس صحيحًا، بل يمكن الاستدلال عليها، وإنما استدلالها يكون بالحس لا باستدلال ذهني آخر، وذلك حين قال في «بيان التلبيس»: «وبكل حال فلا يقوم بنفسه قضية كلية عقلية ضرورية أو غير ضرورية إلا بتوسط قياس واعتبار، حتىٰ مثل علمه بأن الواحد نصف الاثنين، وأن الجسم لا يكون في مكانين وأن الضدين لا يجتمعان، هو في ذلك كله قد أدرك بحسه ذلك في بعض الأجسام والأجساد والألوان المتضادة، وعقل أن من ما لم يحسه مثل ما أحسه في ذلك، وأن الحكم لا يفترق: واحد وواحد وجسم وجسم ولون ولون وضد وضد، يحكم بذلك

---

(١) «منهج ابن تيمية المعرفي» (ص٣٤٢) و(ص٣٤٤) عبد الله الدعجاني.

(٢) وقد وقعتُ في نفس هذا الخطأ عند الحديث عن الضروريات العقلية في كتاب «القراءة العلموية للإسلام»، وقد كنتُ حينها لم أحرِّر موقفًا من المعرفة القبلية والبعدية بعد، حتىٰ قلت: إنني لا أعرف أي الموقفين صحيح، حتىٰ كان أمر استغناء المحسوسات عن الذوات العاقلة مبيِّنًا لما وقعت فيه من الخطأ.

حكمًا عامًّا كليًّا، وإذا كان كذلك لم يكن له حجة عقلية في العلم الإلهي أصلًا إلا ولابد فيها من قضية كلية، والقضية الكلية لابد فيها من قياس الغائب علىٰ الشاهد، فإن كان هذا باطلًا بطل جميع كلامهم بالأدلة العقلية في العلم الإلهي»(١).

وقوله: «فلا يقوم بنفسه قضية كلية عقلية ضرورية أو غير ضرورية إلا بتوسط قياس واعتبار» **يعني**: أن كافة القضايا العقلية، حتىٰ الأوليات العقلية الضرورية منها لا تقوم إلا بقياس، فإن كانت القضية نظرية احتاجت إلىٰ استدلال ذهني بمعلومات ومعارف أخرىٰ ترجع إلىٰ القضايا الضرورية، أي إلىٰ الأوليات العقلية، أما إن كانت القضايا ضرورية، فإنها ترجع إلىٰ الحس بالواقع الخارجي؛ فإن سلسلة الاستدلال علىٰ أي قضية نظرية تؤول إلىٰ القضايا الضرورية، والقضايا الضرورية تؤول إلىٰ الواقع المُشاهد خارج الذهن.

ثم قوله: «وإذا كان كذلك لم يكن له حجة عقلية في العلم الإلهي أصلًا إلا ولابد فيها من قضية كلية» **يعني**: أن كل الحجج العقلية الحاضرة في العقائد لا بد لها وأن ترجع إلىٰ قضية كلية، ضرورية أو غير ضرورية، وإن لم يكن الأمر كذلك، لَما كان لتلك الحجج وزنًا.

ثم قوله: «والقضية الكلية لابد فيها من قياس الغائب علىٰ الشاهد، فإن كان هذا باطلًا بطل جميع كلامهم» **يعني**: أن قياس الغائب علىٰ الشاهد أمر لا بد منه لإثبات الحجج العقلية في الكليات والعقائد، وهذا يرجع إلىٰ الأصل الذي نريد تقريره هنا، وهو أن الأوليات العقلية الضرورية لا بد لها من شمول داخل العالم وخارجه؛ وذلك حتىٰ يصح قياس الغائب علىٰ الشاهد من هذا العالم، وإن بطل أصل القياس لَما صحت الحجج العقلية في العقائد، فيصبح من قال بوجود إلهين كمن قال بوجود إله، ومن قال بوجود ذات منفكة عن الصفات كمن قال باستحالة ذلك.

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (٤/ ٦٢١).

وقد قرر ابن تيمية أن الحس هو مبدأ تلك الأوليات العقلية في أكثر من موضع من كتبه، فقال: «هذه القضايا الكلية كسائر القضايا الكلية التي مبادئها من الحس، كالقضاء بأن السواد والبياض يتضادان، والحركة والسكون يتناقضان، والجسم الواحد لا يكون في مكانين، وأمثال ذلك»(١).

ثم من الاعتراضات علىٰ القول بالمعرفة البَعدية كما يقررها ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن هذه النظرية تُؤول إلىٰ نسبية البديهيات، وهذا حق لا نجادل فيه، وقد قرر ذلك شيخ الإسلام، فإن ما هو علم ضروري لزيد قد لا يكون ضروريًّا لعمرو، وما كان ضروريًّا لعمرو قد لا يكون ضروريًّا لزيد، فإن العلم بالضروريات أمر من الأمور النسبية الإضافية؛ وذلك لاختلاف الأذهان في حضور الأدلة وظهور التلازمات؛ لذلك نرىٰ من السفسطائيين من ينكر حتمية تلك الأوليات بلسان المقال لا الحال؛ لذلك يقول ابن تيمية: «كون العلم بديهيًّا أو نظريًّا هو من الأمور النسبية الإضافية، مثل كون القضية يقينية أو ظنية، إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو، وقد يبده زيدًا من المعاني ما لا يعرفه غيره إلا بالنظر، وقد يكون حسِّيًّا لزيد من العلوم ما هو خبري عند عمرو، وإن كان كثير من الناس يحسب أن كون العِلم المعين ضروريًّا أو كسبيًّا أو بديهيًّا أو نظريًّا هو من الأمور اللازمة له بحيث يشترك في ذلك جميع الناس، وهذا غلط عظيم وهو مخالف للواقع»(٢).

أما المقررون للمعرفة القبلية -بالمعنىٰ السالف ذكره- فيواجهون إشكالًا عظيمًا في ذلك، فإنه لا سبيل عندهم لحصر الضروريات والأوليَّات العقلية، فقد يستدل متكلم من المتكلمين بشيء يقرِّر أنه ضروري، وما هو كذلك، أما في المعرفة البعدية، فإن كل

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٦/ ٨٨).

(٢) «الرد علىٰ المنطقيين» (ص١٣).

الأوليَّات ترجع إلىٰ الواقع المشاهَد، فهي لا تحتاج إلىٰ استدلال ولا تسليم بمعلومة ذهنية قد لا يقر بها المخالف، بل ترجع إلىٰ الموجودات الخارجية التي بالضرورة يسلم بحقيقتها كل المخالفين.

لهذا يقول ابن تيمية في أثناء رده علىٰ الفلاسفة: «فإن قال: «أعلم بالبديهة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»؛ كان هذا مكابرة لعقله، فإن العلوم الكُلِّية المطابقة للأمور الخارجية ليست مغروزة في الفطرة ابتداءً بدون العلم بأمور معيَّنة منها، لكن لكثرة العلم بالأمور المعيَّنة الجُزئية يجرد العقل الكليات، فتبقىٰ القضية العامة ثابتة في العقل لا تحتاج إلىٰ شواهد وأمثلة جزئية»(١).

أي أن الفيلسوف أو المتكلم قد يستدل ببدهية ما هي ببدهية عبر إيمانه بالمعرفة القبلية.

فإن المقرِّر للمعرفة القبلية قد يواجه مخالفًا من النصارىٰ يقول: لقد فطرني يسوع علىٰ أن في خارج العالم ١+١+١=١، ولا سبيل للمقرِّر بالمعرفة القبلية بدحض هذا الادعاء بلازم يُلزم به المخالف؛ ولذلك فإن أهل الكلام كانوا يفرضون علومًا ضرورية ليست ضرورية حقيقةً، وذلك في مواجهاتهم للفلاسفة وأهل السُّنَّة، فلا سبيل للمخالف الذي يقول: إن الأوليات العقلية الضرورية لا استدلال عليها مطلقًا أن يثبت مخالفة المقرر بأولية ضرورية زائدة عن أولياته الضرورية التي يثبتها.

في حين أن المقرِّر للمعرفة البعدية الذي يستدل بالأوليات الضرورية علىٰ الحس وعلىٰ الواقع الخارجي يمكن أن يقول للمخالف النصراني: الأوليات العقلية الضرورية تُستقرأ من المحسوسات الموجودة في الواقع الخارجي، فإن خالفت فيها، وجب أن تخالف ما هو موجود في الواقع الخارجي، وهذا ضرب من الجنون.

---

(١) «شرح الأصبهانية» (ص٤٥٨).

فإن قيل: كلام النصراني على خارج العالم لا داخله، قيل: فإننا لا نفرق بين داخل العالم وخارجه؛ لأن الأجسام داخله كخارجه، ويظهر ذلك في الاستدلالات القادمة إن شاء الله.

وبالطبع قد تابع ابنُ القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ ابنَ تيمية في القول بالمعرفة البعدية، فقال: «فهو -أي الإنسان- في أصل الخِلقة خلق خاليًا ساذجًا لا علم له بشيء من المعقولات ولا المحسوسات البتة، فأول ما يخلق فيه حاسة اللمس فيدرك بها أجناسًا من الموجودات، كالحرارة، والرطوبة، واليبوسة واللين، والخشونة، وغيرها، فاللمس قاصر عن الألوان والأصوات، بل هي كالمعدومة بالنسبة إليه، ثم يخلق له البصر فيدرك به الألوان، والأشكال، والقرب، والبعد، والصغر، والكبر، والطول، والقصر، والحركة، والسكون، وغير ذلك، ثم ينفتح له السمع فيسمع الأصوات... ثم يخلق فيه التمييز، وهو طور آخر من أطوار وجوده، فيدرك في هذا الطَّور أمورًا أخر زائدة على المحسوسات لم يكن يدركها قبل ذلك، ثم يترقى إلى طَور آخر يدرك به الواجب والجائز والمستحيل، وأن حكم الشيء حكم مثله، والضد لا يجتمع مع ضده، والنقيضان إذا صدق أحدهما كذب الآخر، ونحو ذلك من أوائل العلوم الضرورية»(١).

رابعًا: إشكالية الاستقراء في المعرفة البعدية:

قد يعترض مُثبِتٌ للقَبلية فيقول: إن الإقرار بالمعرفة البعدية عبر الاستقراء من الحس يقتضي أن تلك الأوليات العقلية ليست حتمية في كل العالم، ولا خارج العالم؛ لذلك قد يصح خارج العالم أن يرتفع أو يجتمع النقيضان؛ لأننا لم نستقرأ كل الموجودات داخل العالم وخارجه.

---

(١) «الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة» (ج٣/ ص٩٥٧، ٩٥٨)، ابن قيم الجوزية.

والإجابة عن هذا الاستشكال يكون من أوجه:

أولًا: نزعم أن من مقتضيات الفطرة السوية التسليم لضرورية تلك الأوليات، وقد دل علىٰ ذلك النصوص الشرعية، وفي مخالفة ذلك ضرب من الجنون، تمامًا كمن ينكر وجود الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ بزعم إمكان نفي حتمية المبادئ العقلية؛ لأن هذا فساد في الفطرة؛ لهذا كان اعتراض ابن تيمية رَحِمَهُٱللَّهُ علىٰ ابن عبد البر(١)؛ لأن ابن عبد البر ذهب إلىٰ أن العقل صفحة بيضاء تقبل الكفر والإيمان علىٰ حد سواء، فقال ابن تيمية رَحِمَهُٱللَّهُ: إن الفطرة تقتضي قبول الحق والإيمان، وليس الكفر والإيمان علىٰ حد سواء(٢).

ثانيًا: أن يُقال: إن كل الموجودات الخارجية داخل العالم وخارجه موجودات محسوسة بينها قدر مشترك، وهذا نعرفه ضرورةً بالحس في عالم الشهادة، ونعلمه كذلك في عالم الغيب بالخبر الصادق الذي أحال إليه العقل، وهذا -أي: القدر المشترك بين الموجودات الخارجية- مِن مسالك الإثبات لشمولية الأوليات العقلية؛ فلا إشكال في هذا القياس من هذا الوجه.

فإن افترضنا أن الأوليات العقلية إنما تعمل في عالم الشهادة فقط بناءً علىٰ المعرفة البعدية -تسليمًا باعتراض المعترض-، فقد ثبت من عالم الشهادة ذاك نصٌّ إلهي معصوم أثبت القدْر المشترك بين الموجودات في عالم الشهادة وعالم الغيب، فثبت الحكم بالانطلاق من عالم الشهادة إلىٰ كل الوجود. كذلك يثبت الحكم انطلاقًا من عالم الشهادة بمسالك عقلية أخرىٰ سيأتي بيانها.

---

(١) انظر: «سير أعلام النبلاء» (١٨/ ١٥٣).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوىٰ» (٤/ ٢٤٧).

ثالثًا: أن يُقال: إن البت بأن هذا القياس لا يفيد إلا الظن أمر غير صحيح، ولا يطرد معه المخالف، فمثلًا مِن طرق إثبات الحياة لله عَزَّوَجَلَّ قولنا: إن العِلم يستلزم الحياة(١)؛ لأننا في الواقع المُشاهد لا نرىٰ إلا أن العلم يتعلق بالأحياء لا بالأموات، والله متصف بالعلم؛ لأنه قادر سبحانه علىٰ إيجاد الأشياء، والأشياء لا توجد إلا بالإرادة، والإرادة تستلزم تصوُّر المُراد، والعلم هو تصوُّر المُراد.

إذن، فقد أثبتنا صفة الحياة لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بناءً علىٰ مشاهدتنا الحسية أن العلم في الواقع لا يتعلق إلا بالأحياء، فعندئذ لا بد للمثبِت للقبلية أن يقول: أنت لم تشاهد كل الموجودات داخل وخارج العالم حتىٰ تقول: إن العلم يستلزم الحياة، فلربما يتعلق العلم بموجود غير حي في مكان ما! وهذا فساده ظاهر. وإما أن يقول المثبت للقبلية: إن العلم بأن العلم يستلزم الحياة معرفة قبلية! وهذا أيضًا ظاهر الفساد؛ لأن هذا سيطرد مع كافة المعارف المستخلصة من هذا النوع من القياس، وهي أكثر من أن تحصىٰ!

وفي ذلك ملحوظة، وهي أن قياس الشمول الذي يعتمد عليه المناطقة في إفادة اليقين -وهم من يَسوقون عادةً مثل هذا الاعتراض- يَعتمد بدوره علىٰ يقينية القضية الكلية في القياس، وإثبات هذه اليقينية يكون إما بقياس التمثيل الذي يقررون عدم إفادته لليقين، فيلزم التناقض، وإما بإثبات يقينية الكلية بالإحساس بالجزئيات، «فتكون بداهة العلم بالجزئيات أولىٰ وأسبق... فيعلم الإنسان مثلًا أنه حسَّاس قبل أن يعلم أن كل إنسان كذلك، ويعلم أن كل إنسان حسَّاس، قبل أن يعلم أن كل حيوان كذلك، فلم يبق الإنسان في العلم بشيء من ذلك مفتقرًا إلىٰ البرهان»(٢).

---

(١) انظر: «شرح الأصبهانية» (ص٤٥٠).

(٢) «النقد التيمي للمنطق» (ص٢٤٩)، سعود العريفي.

إذن، لا مفر من أن يكون العلم عبر الحس يقينيًّا، كذلك أن يكون قياس تمثيل الجزئي بالجزئي يقينيًّا، بعكس افتراض المعترض: أنه محتاجٌ إلىٰ الكليات اليقينية أولًا لإدراك الجزئيات بيقين عبر قياس الشمول، لذلك «لولا المعدودات والمقدَّرات الخارجية ما عُدَّت الرياضيات علمًا، مع أن قوانينها ضرورية يقينية لا تنتقض ألبتة»(١).

لهذا قال ربنا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في كتابه العزيز: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [النحل: ٧٨]، فاستحق سبحانه الحمد والشكر علىٰ خلقه الحواس لمخلوقاته.

وهذا المحور من أهم المحاور التي نقدها ابن تيمية في منطق أرسطو الذي يتمسك به المتكلمون كما هو إلىٰ يومنا هذا، فإن العلم اليقيني لا بد أن يبدأ من الحس بالجزئيات إلىٰ الكليات؛ ولهذا كُتبت عدة أبحاث في بيان استفادة المنهج التجريبي الحديث من نقد ابن تيمية لمنطق أرسطو، وقد ذهب البعض إلىٰ أن الانتصار للمنهج الاستقرائي والتجريبي في أوروبا من قبل فرانسيس بيكون وغيره كان متأثرًا أشد التأثر بنقد ابن تيمية، خاصة أن «بيكون» كان يتحدث العربية(٢).

وهذا الأمر يؤكده ابن تيمية في كثير من المواضع، ومنها علىٰ سبيل المثال لا الحصر قوله: «فبالعلم بطبائع الأجسام المعيَّنة المحسوسة تُعْلَمُ طبائعُ سائر الأجسام ومبدأ الحركة والسُّكون الذي في الجسم، ويُسْتَدلُّ بالجزء علىٰ الكل»(٣).

---

(١) «النقد التيمي للمنطق» (ص٢٥١)، سعود العريفي.

(٢) راجع علىٰ الشبكة ورقة بعنوان: (هل أفاد فرنسيس بيكون وجون ستيوارت ميل من ابن تيمية)، تأليف: د. عايض بن سعد الدوسري، وقد جُمِع في هذه الورقة كثير من الأبحاث التي تطرقت إلىٰ ذلك الأمر.

(٣) «الانتصار لأهل الأثر» (المطبوع باسم: نقض المنطق) (ص٢٨٣)، تقي الدين ابن تيمية.

إذن، فإن من يوجب الكليات أولًا للقياس إلىٰ الجزئيات، ومن نفىٰ إفادة كل الاستدلال الاستقرائي لليقين، مخطئ بلا شك(١).

رابعًا: أن يُقلب الاستشكال علىٰ المخالف، فيُقال: ما المانع عقلًا أن يُفطَر الإنسان علىٰ غير تلك الأوليات العقلية في مكان آخر في العالم؟ أو في خارجه؟ أو حتىٰ في لحظة من اللحظات في الحياة الدنيا؟ فلا مانع من ذلك أيضًا؛ وعليه فقد ينكر الإنسان حتمية الأوليات العقلية عند كل المخلوقات وفي كل الأماكن. ذلك إن كان المقر بالقبلية يعني أن الواقع الخارجي يعتمد علىٰ معرفته المخزنة في عقله، أما إن قرر أن تلك المعلومات مخزنة في عقله قبل الولادة ولكن الواقع لا يعتمد عليها فلا كبير خلاف بيننا وبينه.

وبالطبع من يسوق مثل هذا الاعتراض يبني اعتراضه بناءً علىٰ خلل في إدراك العلاقة بين الوعي والواقع الخارجي؛ لأن المخالف ضمنيًّا يزعم أن الواقع الخارجي يعتمد علىٰ الوعي، لا العكس.

والفارق بين اتهامنا لهم واتهامهم لنا أن اتهامهم لنا يعني أننا قد نقول: إن الأجسام في كوكب آخر -يعني داخل العالم- مما لا نراه آنيًا قد يجتمع فيه النقيضان، وكذلك خارج العالم؛ لأن حواسنا لم تستقرأ غير تلك التي وقع عليها حسنا في الحياة الدنيا علىٰ الأرض، وذلك غير اتهامنا لهم؛ لأن اتهامنا لهم أنه يجوز عندهم من حيث الأصل تغيير تلك الأوليات في العقل سواء كان ذلك فيما استقرأه المقِرُّ بالبعدية أو لم يستقرئه، فعندهم يجوز أن ما يرونه بأعينهم آنيًا -إن تغيرت الأوليات في عقولهم- أن يجتمع فيه النقيضان.

ومع هذا فإننا لا نسلِّم لهم بمثل ذلك الادعاء -أي: أن الأجسام في مكان آخر داخل العالم مما لا نراه آنيًا قد يجتمع فيه النقيضان-؛ لأننا الآن رأينا بالحس كثيرًا من هذا

---

(١) انظر: «الانتصار لأهل الأثر» (المطبوع باسم: نقض المنطق) من (ص٣٣١) إلىٰ آخر الكتاب.

الكون عبر الصور والتلسكوبات وغير ذلك، وكذلك قد دل الشرع الحنيف علىٰ هذا القدر المشترك للموجودات التي داخل الكون وخارجه، والشرع دل عليه العقل، فثبت عندنا قدر مشترك بين الموجودات الخارجية في الكون وخارجه، فثبت الحكم بالأوليات العقلية وحتميتها داخل الكون وخارجه.

ثم إن من يعرض هذا الاستشكال يخلط بين المادية وبين المثالية الذاتية، فنحن لا نشترط أن نرىٰ نحن الموجودات الخارجية، بل يكفي كونها قابلة للحس، وهذا قد يُستدل عليه بالخبر الصحيح كما هو الحال في الاستدلال علىٰ قابلية الموجودات الخارجية في عالم الغيب للحس بناءً علىٰ الخبر الصادق من القرآن الكريم والسنة النبوية.

وفي نهاية ذلك أقول: ربما الخلاف في هذا المبحث يسير، وربما يرجع ذلك الخلاف حقيقةً إلىٰ إشكالية اعتماد الواقع علىٰ الوعي، أو اعتماد الوعي علىٰ الواقع، فمثلًا نجد أن الرضيع فيه قوة تدفعه إلىٰ القيام بأفعال محددة عند ولادته مباشرةً، فلربما كان ذلك دليلًا علىٰ وجود معلومات مخزنة في الإنسان قبل الولادة، ولكن هذا ليس مشكلًا، بل وحتىٰ إن كانت الأوليات العقلية الضرورية مخزنة في عقل الإنسان بالكامل قبل الولادة، فهذا ليس مشكلًا كذلك، ولكن الإشكال الحقيقي في أن نقرر أن الواقع الخارجي يعتمد علىٰ تلك الأوليات المخزنة في العقول بجهة من الجهات، لا أن تلك الأوليات تعتمد علىٰ الواقع الخارجي، وأظن أن هذا هو الخلاف الحقيقي بين المقر بالقبلية والبعدية.

فإن قلنا: إن الأوليات مخزنة في عقل الإنسان قبل الولادة لدلائل محددة، ولكنها مع ذلك تطابق الواقع لأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خزَّنها فينا لا لأن الواقع الخارجي يعتمد علىٰ ما في عقولنا = فهذا قول أراه سديدًا كذلك. فلا إشكال في أن تكون المعرفة بعدية أو قبلية طالما كان العقل يعتمد علىٰ الواقع لا العكس، ولربما كان هذا هو الخلاف الحقيقي بين

المفسرين لكلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، والخلاف يسير كما أوردنا طالما اعتقدنا أن الوعي يعتمد علىٰ الواقع لا العكس، والله أعلم.

خامسًا: مسلك المعرفة البعدية في شمول الأوليات العقلية لما في خارج العالم:

إنْ نحن قررنا القدر المشترك بين كافة الموجودات، وقررنا الوجود المحسوس لكل موجود خارج الذهن، وقررنا استغناء الموجودات الخارجية عن إدراكنا، وقررنا أن الأوليَّات العقلية هي كليَّات مجردة تبعًا لما في الواقع الخارجي، فإن ذلك يعني ضرورةً أن ما خارج العالم يحمل نفس الأوليَّات العقلية كما في داخل العالم.

وفي بيان ذلك المسلك في خطوات نقول:

- سلَّمتُ أن كافة الموجودات الخارجية داخل العالم وخارجه محسوسة وبينها قدر مشترك.

- ثم سلَّمت أنه سواء أدركنا وأحسسنا بتلك الموجودات أم لم نحس، فإنها تظل بذاتها وصفاتها موجودة محسوسة.

- ثم سلمت أن الأوليَّات العقلية هي كليَّات مجردة من الموجودات الخارجية المحسوسة داخل العالم، وهي بدورها تشترك في قدر مشترك من الصفات مع الموجودات الخارجية خارج العالم، وتشترك في كونها محسوسة؛ لأنها خارج الذهن.

- ثم سلمت بوجود موجودات مادية محسوسة خارج العالم.

- فوجب التسليم بأن الكليَّات المجردة من الحس والتجربة بالموجودات الخارجية داخل العالم، هي نفسها الكليَّات المجردة من الموجودات الخارجية خارج العالم؛ فإن قررنا أن الموجودات داخل العالم كتلك التي خارجه، وسلمنا أن الأوليات العقلية هي تجريدات ذهنية لتلك الموجودات، فالأوليات العقلية بذلك داخل العالم كخارجه، فإن الموجودات داخل العالم كخارجه، والأوليات مجردة من الحس بتلك الموجودات.

سادسًا: مسلك دليل الحدوث لإثبات شمول الأوليات العقلية لما في خارج العالم:

ونستخدم في هذا المسلك دليل الحدوث لإثبات شمول الأوليَّات العقلية لما في خارج العالم[١]، وبيان ذلك المسلك يُقال لمن سلَّم بحدوث العالم ثم نفىٰ شمول الأوليَّات العقلية لما في خارج العالم، فمن سلَّم حدوث العالَم، ثم قال مثلًا: فأما قانون السببية فيعمل في هذا العالم قطعًا ولكنه لا يعمل بالضرورة خارج العالم، فيُقال له: فماذا عن أول جزء حدث في العالم؟ هل حدث بدون مُحدِث أم حدث بسبب مُحدِث؟ فإن قال: حدث بسبب مُحدِث، قيل: فإن هذا يعني أن مُحدِثَه خارج العالم، فقانون السببية بهذا يعمل في خارج العالم أيضًا، وإن قال: حدث بدون مُحدِث، قيل: فإن أول جزء في العالَم هو جزء من العالَم، فإن نفيت قانون السببية علىٰ جزء من العالم فقد تناقضت، فوجب التسليم بالحال الأول.

وبيان ذلك المسلك في خطوات هو كالآتي:

- سلمنا أن قانون السببية هو من الأوليَّات العقلية الضرورية؛ لما نشاهده في الواقع الخارجي داخل العالم.

- سلمنا أن العالم حادث بعد أن لم يكن، ودليل ذلك نظرية الانفجار العظيم، وإن كانت ظنية في واقع الأمر إلا أننا نعلم بها أو من غيرها بداهةً أن العالم حادث.

- سلمنا أن الأوليَّات العقلية الضرورية تعمل داخل العالم.

- فإن أول جزء حدث في العالم، إما أن يكون دون سبب، أو أن يكون بسبب، أي إما ألا يعمل في هذا الجزء قانون السببية أو يعمل، فإن كان أول جزء حدث في العالم بسبب، فيلزم من هذا أن يكون سببه من خارج العالم، فتعمل بذلك السببية خارج العالم، أما إن حدث أول جزء في العالم بلا سبب، بطلت المقدمة التي تقرر أن الأوليَّات العقلية

---

(١) هذا المسلك مستفاد من ورقة منشورة علىٰ الشبكة من قِبل الأستاذ فارس بن عامر العجمي.

الضرورية تعمل داخل العالم؛ لأن ذلك يعني أن قانون السببية لا يعمل علىٰ جزء بعينه من العالم، وهو أول جزء قد حدث في العالم مع الانفجار العظيم أو غيره.

سابعًا: مسلك الحكم علىٰ خارج العالم لإثبات شمول الأوليات العقلية لما فيه:

وهذا المسلك أدق من نظائره(١)، وهو يُقال لمن توقف في الحكم علىٰ شمول الأوليات العقلية لما في خارج العالم، فإن قال المخالف: إن الأوليَّات العقلية الضرورية تعمل قطعًا داخل العالم ولكنني أتوقف فيما إن كانت تعمل أو لا تعمل خارج عالم، قيل له: إن هذا من إعمال مبدأ: ما لا برهان عليه يجب التوقف فيه، وهذا من الأوليات العقلية الضرورية، فقد أعملت بنفسك حكمًا علىٰ خارج العالم بإثبات أولية عقلية فوقعت في التناقض.

وبيان ذلك المسلك في خطوات كما في الآتي:

- قد سلمت أن الأوليات العقلية تعمل حتمًا داخل العالم.
- وسلمت لمبدأ أنَّ ما لا برهان عليه يجب التوقف فيه، وهو من المبادئ الضرورية.
- فإن توقفت في الحكم علىٰ خارج العالم؛ لأن ما لا برهان عليه يجب التوقف فيه، فقد حكمتَ علىٰ خارج العالم بمبدأ ضروري، فوقعت في التناقض، فوجب التسليم بأنَّ توقفك في الحكم هو إعمال لمبدأ ضروري، فوجب التسليم بشمول الأوليات العقلية لما في خارج العالم.

وإن قيل: إن المبدأ المذكور ليس من الأوليات العقلية الضرورية بل من العلوم النظرية، فهذا لا يبطل الحجة، فإن سلمنا بأن ذلك المبدأ ليس أوليًّا ولا ضروريًّا، فإننا

---

(١) وهذا مسلك آخر مستفاد من نفس الورقة المذكورة آنفًا.

ندرك أن كل علم نظري يرجع إلىٰ علم ضروري، فإن شمول العلم النظري لما في خارج العالم يتضمن التسليم بشمول الأوليات العقلية الضرورية خارج العالم أيضًا، فالعلوم النظرية كلها ترجع إلىٰ العلم الضروري، سواء داخل العالم أم خارجه.

وبناء علىٰ ذلك، فإن إثبات أي علم لما في خارج العالم، يتضمن ضرورةً الإقرار بثبوت الأوليات العقلية الضرورية فيه، حتىٰ وإن كان ذلك العلم هو الحكم بالتوقف، فالحكم بالتوقف حكم يستند إلىٰ علم نظري يرجع بدوره إلىٰ أولي.

ثامنًا: ميكانيكا الكم ودعوىٰ انهيار حتمية الأوليات العقلية:

وقد جعلت هذا آخر محاور التقرير؛ لأن دعواه ذاتية التدمير، وهي ليست بشيء ليطول فيه النقاش أصلًا، ولكنه هنا من باب الإثراء لطلبة العلم لا أكثر.

أما في ميكانيكا الكم، فعندما يقول العلموي: إنها تثبت وجود الشيء في مكانين مختلفين في ذات الوقت، فهو لم يفهم الأمر حقيقةً؛ لأن الأمر لا يزيد عن الاحتماليات، فقولي: إن الشيء في المكان أَلِف باحتمال ٥٠٪، وفي المكان باء باحتمال ٥٠٪، لا يعني أبدًا أن الشيء فعلًا في مكانين مختلفين في الواقع الخارجي الآن، وإنما منتهىٰ ذلك أن يُقال: إنني لا أعلم بشكل قطعي في أيِّ المكانين الشيء الآن.

ومن قال: إن ميكانيكا الكم تنقض حتمية المبادئ العقلية الضرورية، ليس من العلم في شيء، فأقصىٰ علم ذاك ما يأخذه من مواقع التواصل الاجتماعي وبرامج العلوم الشعبوية، وهذا ليس إلا ضحلًا في أحسن الأحوال.

إن لميكانيكا الكم تفسيرات عدة، منها ما يتسق مع المعسكر المثالي في الفلسفة، ومنها ما يتسق مع المعسكر المادي، ولا يكاد الأمر أن يكون قطعيًّا بين الفيزيائيين، ولا يوجد ترجيح قطعي بينهم، بل إن ميكانيكا الكم نفسها تتعارض مع النسبية العامة لآينشتاين، والفيزيائيون إلىٰ يومنا هذا في حيرة.

أما التفسير المثالي فكان التفسير المعروف بـ«تفسير كوبنهاجن» وهو بناء علىٰ رأي نيلز بور وهايزنبرج، وهو أن دالَّة شرودنجر سَتُتيح معرفة احتمالات حالات نظام كمِّي ما -مثل: الإلكترون-، ثم في عملية القياس يتحقق احتمال من تلك الاحتمالات، أي أن مكان الإلكترون مثلًا يتحدد فعلًا بعد عملية القياس(١).

وعليه فإن تفسير كوبنهاجن يقول: إن عملية النظر والقياس نفسها هي التي تعمل علىٰ تحديد حالة الإلكترون، وقبل عملية النظر والقياس لا وجود للإلكترون أصلًا(٢)، وهذا تفسير غارق في المثالية الذاتية التي تجعل الواقع الخارجي تابعًا لتصورات الذات العاقلة، وقد سبق التنبيه علىٰ تهافت هذا، وهو تفسير يتمسك به بعض الملاحدة الدهريين.

ثم التفسير الآخر كان تفسير «دي بروجلي- بوم» «De Broglie-Bohm» وهو تفسير مادي ظهر لأول مرة عام ١٩٢٧م يقول: إن ميكانيكا الكم غير مكتملة، وبمزيد من المتغيرات يتحدد المكان الحقيقي للإلكترون بشكل حتمي، **وعليه فإن الإلكترون في مكان ما من الأماكن المحتملة بشكل موضوعي ومستقل عن عملية النظر والقياس**(٣).

---

(1)Quantum mechanics, interpretations of. (2007). In S. Psillos, Philosophy of science A-Z. Edinburgh University Press.

(2)Blackburn, S. (2016). Copenhagen interpretation. In A Dictionary of Philosophy. Oxford University Press. Retrieved 8 Oct. 2021, fromhttps://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780198735304.001.0001/acref-9780198735304-e-750.

(3)Quantum mechanics, interpretations of. (2007). In S. Psillos, Philosophy of science A-Z. Edinburgh University Press.

وهذا التفسير يوافق الصواب كما يظهر لنا؛ وإلا فإن الواقع ليس إلا نتاجًا للذات المشاهِدة، وهذه سفسطة محضة، فحسْب متبني ذلك -كما يقال- أن يغمض عينيه ليختفي العالَم!

وعلىٰ هذا تستمر التفسيرات لميكانيكا الكم، بين المثالية الذاتية والمادية الموضوعية، وعليه فإن قول العلموي بأن ميكانيكا الكم تنسف المبادئ العقلية الضرورية يعني أنه ضحل في العلم في أحسن أحواله.

ويجدر بالقارئ أن يعي جيدًا الفارق الكبير بين كون أن رياضيات نظريةٍ ما تعمل، وبين كون تفسيرها الفلسفي المقترح صحيحًا، والفيزيائيون ليسوا فلاسفة حتىٰ يُعتد بتفسيراتهم بشكل كامل، بل لا تخلو تفسيراتهم من خطأ وخلل، ومثال ذلك تفسير نيوتن للجاذبية، فإن رياضياته تعمل، أما تفسيره للأمر لم يكن صحيحًا ودقيقًا.

وأقصىٰ ما يُقال هنا: إن من أنكر حتمية المبادئ العقلية الضرورية عليه أن يُنكِر حتمية وجوده، فقد يكون موجودًا ومعدومًا!



التقرير السابع

التسلسل في الحوادث، وجواز حوادث لا أول لها

ادعىٰ البعض أن هذا الأصل خاص بابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ومن قال ذلك فقد جَهِل أقوال السلف؛ لأنه لازم لأصول عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة، وهو لازم لعدة مباحث في العقيدة، كالأسماء والصفات وبقاء الجنة والنار والخلود وغير ذلك، أما مخالفة بعض أهل الحديث له فوارد؛ وذلك بسبب دقة المبحث وصعوبته علىٰ بعض الأذهان؛ فلا يُستَبعد مخالفة البعض فيه علىٰ أهميته.

وبالرغم من دقة هذا المبحث وعورته، إلا أنه تقرير هام لازم لإثبات الأفعال الاختيارية لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أزلًا، وفي إيضاحه دفع لعدد من الشبهات التي نُسِبَت إلىٰ أهل السُّنَّة والجماعة وإلىٰ شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، مثل القول بقِدم العالم، وذلك ما كان إلا نتاجَ سوءِ فَهم من المخالفين؛ فهو مبحث فائق الدقة، تستصعبه الأذهان بقدر كبير، وهنا نحاول تبسيط المسألة إلىٰ أبسط صورها الممكنة دون إخلال قدر الاستطاعة.

ويرجع أهمية هذا التقرير إلىٰ أننا بناءً عليه سنقرر قِدم جنس الزمان، وأن كل زمن معين مسبوق بزمن معين إلىٰ ما لا بداية، فوجب تقرير التسلسل في الحوادث أولًا حتىٰ لا يُقال: إننا نثبت عينًا أزليةً مع الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وسيتضح ذلك بمزيد تفصيل في الفصل الثاني إن شاء الله.

وهذا التقرير يرجع بدوره إلىٰ أهم دليل أفسد علىٰ المتكلمين عقائدهم، وهو قولهم: إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، واستدلوا علىٰ حدوث كل ما هو جسم بذلك، فأرجعوا دليل ذلك إلىٰ أن الأجسام لا تنفك عن الحركة والسكون، وهما حادثان لامتناع حوادث لا أول لها عندهم، وعليه فقد نفوا صفات الله عَزَّوَجَلَّ لأنها أعراض.

يقول ابن تيمية في بيان دليلهم ذاك: «والدليل علىٰ أنه ليس بجسم هو ما دل علىٰ حدوث العالَم، والدليل علىٰ حدوث العالم أنه أجسام وأعراض وكلاهما محدَث، والدليل علىٰ حدوث الأجسام أنها لا تخلو من الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، والدليل علىٰ ذلك أنها لا تنفك عن الحركة والسكون وهما حادثان لامتناع حوادث لا أول لها، ثم التزموا لذلك حدوث كل موصوف بصفة لأن الصفات هي الأعراض والأعراض لا تقوم إلا بجسم، وقد قام الدليل علىٰ حدوث الجسم، فالتزموا لذلك أن لا يكون لله علم ولا قدرة، وأن لا يكون متكلمًا قام به الكلام، بل يكون القرآن وغيره من كلامه تعالىٰ مخلوقًا خلقه في غيره، ولا يجوز أن يُرىٰ لا في الدنيا ولا في الآخرة، ولا هو مباين للعالَم ولا مجانبه، ولا داخل فيه ولا خارج عنه»(١).

لذلك؛ فإن هذا التقرير مهم للغاية، ليس فقط في تقرير قدم جنس الزمان، بل في نقض أدلة المتكلمين الباطلة، كدليل الحدوث الذي عطلوا -بناءً عليه- صفات الكمال لله عَزَّوَجَلَّ، وفي هذا رد باهر علىٰ من أنكر مسألة حوادث لا أول لها من المعاصرين المنتسبين للسلفية، وعلىٰ من أنكر أهميتها كذلك.

من فلاسفة اليونان من قال بإمكان حوادث لا نهاية لها مثل سقراط(٢)، ومن الفلاسفة اليونان مَن منع إمكان التسلسل في الحوادث بلا أول كأفلاطون، في حين خالفه في ذلك أرسطوطاليس(٣).

وندرس هذا التقرير من عدة محاور: **أولها**: بيان معنىٰ الحوادث والتسلسل، **وثانيها**: بيان قول أهل السُّنَّة ورد دليل التطابق، **وثالثها**: مناقشة رسالة الإخميمي في

---

(١) «شرح العقيدة الأصفهانية» (ص٢١١، ٢١٢)، تقي الدين ابن تيمية.

(٢) انظر: «الملل والنحل» (ج٢/ ص١٤٢)، الشهرستاني.

(٣) المصدر السابق (ج٢/ ص١٤٩).

التسلسل وبيان تلبيس محققها، ورابعها: بيان لوازم المخالفين ممن نفىٰ جواز حوادث لا أول لها، وخامسها: بيان الواجب والممكن والممتنع من التسلسل، ثم تلخيص المسألة.

أولًا: بيان معنىٰ الحوادث والتسلسل:

أما الحادث في اصطلاح المتكلمين فهو: «ما يكون مسبوقًا بالعدم»(١)، والحدوث هو: «عبارة عن وجود الشيء بعد عدمه»(٢)، وهو في استخداماته لفظ مُجمَل، فيختلف معناه حسب السياق، ويختلف مقدار الحق والباطل فيه باختلاف المُراد منه.

فإنِ استُخدم لفظ «الحوادث» في حق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فيقصد بذلك صفاته الفعلية جَلَّ وَعَلَا، والصفات الفعلية بالنظر إلىٰ نوعها تنقسم إلىٰ قسمين:

أولًا: جنس الصفات ونوعها، وهي قديمة يتصف الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بها أزلًا(٣)، فكما قال الطحاوي في بيان عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة: «ما زال بصفاته قديمًا قبل خلقه، لم يزدد بكونهم شيئًا لم يكن قبلهم من صفته، وكما كان بصفاته أزليًّا، كذلك لا يزال عليها أبديًّا»(٤).

---

(١) «كتاب التعريفات» (ص٨١)، الجرجاني. وانظر: «موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة» (ص٢١١). وانظر: «موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب»، (ص٢٣٣) جيرار جهامي. وانظر: «المعجم الفلسفي» (بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية) (ص٤٣٤) جميل صليبا.

(٢) «كتاب التعريفات» (ص٨١)، الجرجاني.

(٣) «موسوعة العقيدة والأديان والفرق والمذاهب المعاصرة» (ج٢/ ص١٠٧٩)، تصنيف: مجموعة من الأكاديميين والباحثين المتخصصين في جامعات العالم.

(٤) « شرح العقيدة الطحاوية» (ص١٢٤)، ابن أبي العز الحنفي.

ثم أوضح ذلك ابن أبي العز الحنفي فقال: «أي: أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لم يزل متصفًا بصفات الكمال: صفات الذات وصفات الفعل، ولا يجوز أن يعتقد أن الله وُصف بصفة بعد أن لم يكن متصفًا بها، لأن صفاته سبحانه صفات كمال، وفقدها صفة نقص، ولا يجوز أن يكون قد حصل له الكمال بعد أن كان متصفًا بضده»(١).

ثانيًا: آحاد أفعال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فمِن هذه الجهة فآحاد أفعاله حادثة، أي أنَّها متجددة وواقعة حسب مشيئته وإرادته، وهو ما ينفيه المتكلمون عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فيقولون ببطلان حلول الحوادث، وهو نفي باطل(٢).

أما الحوادث المتعلقة بالمخلوقات فعلىٰ قسمين أيضًا:

أولًا: أعيان المخلوقات، ولا خلاف في أن كل المخلوقات مسبوقة بالعدم، فكل مخلوق مسبوق بالعدم ضرورةً وإلا ما كان مخلوقًا.

ثانيًا: نوع المخلوقات وجنسها، فإن جنس المخلوقات ونوعها قديم لا أول له؛ لأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ متصف بالخالقية أزلًا، ولم تتعطل صفاته في وقت من الأوقات أزلًا، فهو لم يزل فعَّالًا لِما يريد(٣).

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية» (ص١٢٤)، ابن أبي العز الحنفي.

(٢) «موسوعة العقيدة والأديان والفرق والمذاهب المعاصرة» (ج ٢ (ص١٠٧٩)، تصنيف: مجموعة من الأكاديميين والباحثين المتخصصين في جامعات العالم. وانظر: كتاب «الصفدية» (١/ ١٢٩) لابن تيمية، و«رسالة في الصفات الاختيارية» له - ضمن «جامع الرسائل والمسائل» (٢/ ٦-١٠)، و«درء تعارض العقل والنقل» (٨/ ١٧٣).

(٣) المصدر السابق.

أما التسلسل فيعني لغةً: اتصال الشيء بالشيء إلىٰ ما لا نهاية، وفي الاصطلاح يعني: «ترتيب أمور غير متناهية»(١).

أما لفظ «التسلسل» فهو مجمل فيه من الحق وفيه من الباطل؛ لذلك فلا يُمكن القول بإثبات التسلسل مطلقًا دون تفصيل، وإنما يجوز القول بإمكان تسلسل الحوادث؛ لأن التسلسل أنواع، فمنه الباطل كتسلسل الفاعلين، ومنه الحق كتسلسل الحوادث.

والتسلسل نوعان:

أولًا: تسلسل في المؤثِّرين، ويقال: تسلسل في العلل، والعلل: غائية وفاعلية.

ثانيًا: تسلسل في الآثار، ويقال: تسلسل في الحوادث.

أما التسلسل في المؤثرين فهو ممتنع؛ لأنه يقتضي ألا يوجد شيء، وأن كل الأشياء الموجودة: حادثة بعد العدم، مفتقرة إلىٰ من يوجدها، وليس فيها من يوجد شيئًا بنفسه(٢)، أي أن هذا التسلسل يفترض أن كل الموجودات مفعولة، فينفي بذلك الفاعل الغير مفعول، أي واجب الوجود بنفسه الغني عمن يوجده.

وهذا النوع من التسلسل هو ما حذَّر رسولنا الكريم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ منه في الحديث الشريف المروي في «صحيح البخاري»، قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«يأتي الشيطان أحدكم**

---

(١) «كتاب التعريفات» (ص٥٧)، الجرجاني. وانظر: «مصطلحات في كتب العقائد» (ص٧٢)، محمد إبراهيم الحمد. وانظر: «الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية» (ص٢٤٢)، آمال بنت عبد العزيز العمرو. وانظر: «قِدم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة – مع بيان من أخطأ في المسألة من السابقين والمعاصرين» (ص٦٤)، كاملة بنت محمد بن جاسم بن علي آل جهام الكواري. وانظر: «الموسوعة العقدية – الدرر السنية» (ج٢/ ص٢٦٠).

(٢) «دعاوىٰ المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية: عرض ونقد» (ص٢١٤)، د. عبد الله بن صالح الغصن.

فيقول: مَن خلق كذا؟ مَن خلق كذا؟ حتىٰ يقول: مَن خلق ربَّك؟ فإذا بلغه فليستعذ بالله ولينتَهِ»(١).

أما أمره ﷺ بالانتهاء منها والاستعاذة فلكونها وسوسة في الأوليات العقلية الضرورية، فإن الخطأ المنطقي هنا في السؤال، كمن قال: متىٰ حدث الله؟

وهذا التسلسل في العلل يعني: إيقاف شيء علىٰ ما لا نهاية له، فيقتضي عدم حدوث شيء أبدًا.

وقد وضح ذلك شيخ الإسلام في «درء التعارض» حين قال: «وإذا قلنا: يمتنع وجود المحدثات كلها بدون محدث، كان هذا متضمنًا لذاك، فإن كل مخلوق محدث، فإذا كان كل محدَث لا بد له من محدِث فكل مخلوق لا بد له من خالق أولىٰ، وكذلك إذا قلنا: كل ممكن لا بد له من واجب.

فلما كان بطلان هذا السؤال معلومًا بالفطرة والضرورة أمر النبي ﷺ أن ينتهي عنه، كما يؤمر أن ينتهي عن كل ما يعلم فساده من الأسئلة الفاسدة التي يعلم فسادها، كما لو قيل: متىٰ حدث الله؟ أو متىٰ يموت؟ ونحو ذلك»(٢).

وقد أورد شيخ الإسلام اتفاق العقلاء علىٰ امتناع هذا التسلسل؛ لأنه يلزم منه التسلسل في تمام الفاعلية، أو يلزم منه الدور الممتنع، فقال: «أما تسلسل العلل أو الفاعلين أو ما هو من تمام الفاعل أو العلة الفاعلة فممتنع باتفاق العقلاء، مثل أن يقال: لفاعل العالَم فاعل، ولذلك الفاعل فاعل وهلُمَّ جرًّا، فهذا التسلسل قد اتفق العقلاء علىٰ امتناعه، وقد بسطنا الدلائل العقلية علىٰ امتناعه في غير هذا الموضع، وكذلك إذا قيل:

---

(١) «صحيح البخاري» (٣٢٧٦).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٣/ ٣١٥).

الحادث لا بد له من سبب حادث وذلك السبب لا بد له من سبب حادث، فإن هذا إذا أريد به الحادث المعين لزم التسلسل في تمام الفاعلية، وإن أريد به نوع الحوادث لزم الدور الممتنع»(١).

ويُقَسَّم التسلسل في المؤثرات إلىٰ تسلسل في العلة وتسلسل في تمام العلة، وكلاهما باطل، وشرح ذلك شيخ الإسلام فقال: «والتسلسل ممتنع في العلة، وفي تمام العلة، فكما لا يجوز أن يكون للعلة علة، وللعلة علة إلىٰ غير غاية، فلا يجوز أن يكون لتمام العلة تمام، ولتمام العلة تمام إلىٰ غير غاية.

والتسلسل في العلل وفي تمامها متفق علىٰ امتناعه بين العقلاء، معلوم فساده بضرورة العقل، سواء قيل: إن المعلول يقارن العلة في الزمان، أو قيل: إنه يتعقب العلة»(٢).

ثم حريٌّ بنا تبيان معنىٰ القِدم النوعي الذي ذكره شيخ الإسلام وغيره كالرازي، وهو موضع إشكال عند المخالفين الذين ظنوا أن القِدم يعني أزلية الجنس وفرد من أفراده، وهو قول الفلاسفة، أما المقصود في كلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالقدم النوعي هو قدم الجنس فقط، وهو أمر ذهني.

وكذلك قد أشكل الأمر علىٰ المخالفين حين قال شيخ الإسلام بالقِدم النوعي للعالَم، حيث ظنوا أنه يعني وجوبَ قِدم نوع العالم، وهذا غلط عليه وعلىٰ أهل السُّنَّة، فالقدم النوعي لمخلوق معيَّن لا يزيد عن كونه جواز استمرار نوع المخلوق بلا انقطاع نتيجة لديمومة فعل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، والقدم النوعي بهذا المعنىٰ لا يزيد عن الجواز، وليس فيه من الوجوب شيء.

---

(١) «الصفدية» (١/ ١١).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٣٤٤).

ولهذا وجب التنبيه علىٰ معنىٰ القدم النوعي الصحيح الذي يعنيه أهل السُّنَّة عندما يقررون القدم النوعي للعالم، وعليه فإن تقرير القدم النوعي للعالم يعني: جواز أن يكون هذا العالم مسبوقًا بعالَم قبله، والذي قبله مسبوقًا بقبله، وهكذا إلىٰ ما لا بداية.

إذن، فيُمكن تلخيص الإشكال عند المخالفين للقول بالقدم النوعي إلىٰ أمرين رئيسين:

أولًا: ظنهم أن القدم يستلزم قدم الجنس والأفراد، وهذا لا يقوله أهل السُّنَّة.

ثانيًا: ظنهم أن القدم النوعي لمخلوق معين يعني الوجوب، وهذا لا يقوله أهل السُّنَّة كذلك.

ثانيًا: بيان قول أهل السُّنَّة ورد دليل التطابق:

أما التسلسل في الآثار فهو أن كل حادث بعده حادث بعده حادث بلا نهاية، أو يكون كل حادث قبله حادث قبله حادث بلا بداية، أي أن الحوادث متعاقبة بلا بداية في الماضي ولا نهاية في المستقبل، وهو فيه عدة أقوال، وقد عرضها شيخ الإسلام في كتبه بأكثر من تقسيم؛ وذلك من تنويع أساليب العرض عنده(١)، أما الأقوال فيمكن حصرها وتقسيمها في ثلاثة أقسام:

القول الأول: أنه يجوز مطلقًا تسلسل الآثار في الماضي والمستقبل، وهو قول أئمة السنة والحديث وأساطين الفلاسفة.

القول الثاني: أنه لا يجوز في الماضي ولا المستقبل، وهو قول الجهم بن صفوان وأبي الهذيل العلاف.

---

(١) انظر: «دعاوىٰ المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية: عرض ونقد» (ص٢١٩)، د. عبد الله بن صالح الغصن.

القول الثالث: أنه يجوز في المستقبل دون الماضي، وهو قول أكثر أتباع جهم وأبي الهذيل من الجهمية والمعتزلة والأشعرية والكرامية ومن وافقهم.

ولم يُعرَف عن أحد أنه قال بجواز تسلسل الحوادث في الماضي دون المستقبل(١).

وقد لخص شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ تقسيم الأقوال في تلك المسألة في «الصفدية» حين قال: «فإن وجود الحوادث دائمًا بلا ابتداء ولا انتهاء للناس من المسلمين وغيرهم فيه ثلاثة أقوال، قيل: يجوز مطلقًا، وهذا قول أئمة السنة والحديث وأساطين الفلاسفة، لكن المسلمون وسائر أهل الملل وجمهور العقلاء من جميع الطوائف يقولون: إن كل ما سوىٰ الله مخلوق حادث بعد أن لم يكن، وإن قال منهم من قال بدوام الحوادث شيئًا بعد شيء.

وقيل: لا يجوز لا في الماضي ولا في المستقبل، وهو قول الجهم بن صفوان وأبي الهذيل العلاف.

وقيل: يجوز في المستقبل دون الماضي، وهو قول أكثر أتباع جهم وأبي الهذيل من الجهمية والمعتزلة والأشعرية والكرامية ومن وافقهم»(٢).

ولقد استدل شيخ الإسلام ابن تيمية علىٰ تسلسل الحوادث بلا بداية ولا نهاية بعدة دلائل، كما قام كذلك بنقض أدلة المخالفين، والتي من أشهرها دليل التطبيق، والذي يُدعىٰ بدليل القطع، ودليل الموازاة، ودليل الموازنة، ودليل المسامتة.

---

(١) «دعاوىٰ المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية: عرض ونقد» (ص٢٢٠)، د. عبد الله بن صالح الغصن.

(٢) «الصفدية» (١/ ١٠، ١١).

وقد قرر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن القول بحوادث لا بداية لها بحيث يكون الله فعالًا أزلًا وأبدًا هو أكمل من أن لا يفعل إلا مفعولًا واحدًا، أو أن يفعل بعدما كان معطلًا عن الفعل؛ لذلك فإن إنكار إمكان حوادث لا أول لها لازمه عدم إثبات ما هو أكمل لله جَلَّ وَعَلَا، فقال: «ومما يوضح ذلك أن يقال: من المعلوم بالضرورة أن إحداث مفعول بعد مفعول لا إلىٰ نهاية أكمل من أن لا يفعل إلا مفعولًا واحدًا لازمًا لذاته، إن قدر ذلك ممكنًا»(١).

وهذا يتبع قاعدة ابن تيمية في قوله في «الرسالة التدمرية»: إن ما جاز لواجب الوجود وَجَب، فقال: «وما جاز لواجب الوجود قابلًا، وجب له، لعدم توقف صفاته علىٰ غيره، فإذا جاز القبول وجب، وإذا جاز وجود المقبول وجب»(٢).

وعليه، فإن جازت صفة الخالقية أزلًا لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كون ذلك هو الأكمل، وجب أن يكون الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خالقًا أزلًا؛ لأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ واجب الوجود بعكس المخلوق الممكن، فالممكن إن جاز له الاتصاف بما هو أكمل فهو محتاج إلىٰ غيره ليهبه هذا الأكمل، أما الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فهو واجب الوجود، فلا يحتاج إلىٰ غيره ليهبه الأكمل، فوجب في حقه صفات الكمال، فإن أقر صريح العقل بأن الأكمل أن يكون الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خالقًا أزلًا وجب أن يكون خالقًا أزلًا.

وقد كان دوام الفاعلية أمرًا منقولًا عن السلف رضىٰ الله عنهم، وإن كان بغير الألفاظ المبتدعة المجملة التي فيها من الحق وفيها من الباطل، فعلىٰ سبيل المثال لا الحصر، قال عثمان بن سعيد الدارمي في كتابه «النقض علىٰ المريسي»: «كل حيٍّ متحركٌ

---

(١) «منهاج السنة النبوية» (١/ ٣٨٤).

(٢) «التدمرية: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع» (ص٣٩)، ابن تيمية.

لا محالة، وكل ميت غيرُ متحرك لا محالة»(١)، فمن كان غير متحرك أزلًا حتىٰ تحرك كان ميتًا أزلًا ثم أصبح حيًّا، وهذا ممتنع في حق الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ الحي أزلًا وأبدًا.

وذكر البخاري عن نعيم بن حماد أنه قال: «الحي هو الفعال، وما ليس بفعال فليس بحي»(٢).

وقال البخاري في كتابه «خلق أفعال العباد»: «العرب لا تعرف الحي من الميت إلا بالفعل، فمن كان له فعل فهو حي، ومن لم يكن له فعل فهو ميت»(٣).

أما دليل التطبيق الذي يستدل به المخالفون في نقض جواز حوادث لا بداية لها فصورته: «أننا لو افترضنا سلسلتين غير متناهيتين، إحداهما تزيد عن الأخرىٰ، بأن نفرض أن الأولىٰ بدأت من هذه السنة إلىٰ غير بداية في الماضي، وأن الثانية بدأت من العام الماضي، إلىٰ غير بداية في الماضي أيضًا، ثم نطابق بين هاتين السلسلتين، بأن نأخذ الحلقة الأولىٰ من السلسلة الأولىٰ، ونطبقها علىٰ الحلقة (الأولىٰ)(٤) من السلسلة الثانية، ثم نأخذ الحلقة الثانية من السلسلة الأولىٰ، ونطبقها علىٰ الحلقة الثانية من السلسلة الثانية وهكذا، نطبق الثالثة بالثالثة، والرابعة بالرابعة، والخامسة بالخامسة، وهلم جرًّا، ذاهبين بالتطبيق نحو الماضي.

---

(١) «النقض علىٰ المريسي» (ص٧١)، عثمان بن سعيد الدرامي.

(٢) «مجموع الفتاوىٰ» (٨/ ٢٣).

(٣) «خلق أفعال العباد» (ص٨٥)، البخاري.

(٤) في نص الكتاب الأصلي للدكتور عبد الله بن صالح الغصن قال: «الحلقة الثانية من السلسلة الثانية»، وأظنه خطأ؛ لأنه استمر فقال: «ثم نأخذ الحلقة الثانية من السلسلة الأولىٰ، ونطبقها علىٰ الحلقة الثانية من السلسلة الثانية وهكذا»، ثم قال: «نطبق الثالثة بالثالثة، والرابعة بالرابعة، والخامسة بالخامسة وهلم جرًّا»؛ فلعل ذلك سقَط منه سهوًا؛ فإن التطابق يكون بين الحلقة الأولىٰ مع الأولىٰ، والثانية مع الثانية إلىٰ آخره.

حينئذٍ لا يخلو الأمر: إما أن يستمر التطبيق إلىٰ غير نهاية، فيترتب علىٰ ذلك مساواة الزائد للناقص، وهذا ظاهر البطلان، أو تنتهي الناقصة، فيلزم أيضًا انتهاء الزائدة؛ لأنها قد زادت عليها بقدر متناهٍ، والزائد بالمتناهي متناهٍ؛ وبذلك ينقطع التسلسل، وهو المطلوب إثباته»(١).

وقد أجاب شيخ الإسلام علىٰ ذلك الدليل بأكثر من طريق:

أولًا: أنا لا نسلِّم إمكانَ التطبيق مع التفاضل، وإنما يمكن التطبيق بين المتماثلين لا بين المتفاضلين، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «منهاج السنة»: «والذين نازعوهم من أهل الحديث والكلام والفلسفة منعوا هذه المقدمة، وقالوا: لا نسلم أن حصول مثل هذا التفاضل في ذلك»(٢).

ثانيًا: جواز وقوع التفاضل الذي منعوه، فإن الحوادث من طوفان نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ إلىٰ ما لا نهاية أكبر من الحوادث من الهجرة النبوية إلىٰ ما لا نهاية، وكذلك في الماضي، فإن الحوادث من الهجرة إلىٰ ما لا بداية في الماضي أكبر من الحوادث من الطوافان إلىٰ ما لا بداية في الماضي؛ فيجوز وقوع التفاضل في الجزء المتناهي لا الجزء الغير مُتناهٍ.

قال شيخ الإسلام في «درء التعارض»: «**والجواب الثاني**: أن هذا يستلزم التفاضل بين الجانب المتناهي، لا بين الجانب الذي لا يتناهىٰ، وهذا لا محذور فيه»(٣)، ويعني ذلك المسلك: أننا لو افترضنا سلسلة من الهجرة إلىٰ ما لا بداية، ثم سلسلة من الطوفان إلىٰ ما لا بداية، فإن المقارنة تحصل بين الأجزاء المتناهية من السلسلتين لا من اللامتناهي،

---

(١) «دعاوىٰ المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية: عرض ونقد» (ص٢٢٣)، د. عبد الله بن صالح الغصن.

(٢) «منهاج السنة» (١/ ٤٣٢)، وانظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٣٠٤).

(٣) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٣٠٤).

فإن قطعنا السلسلتين عند خلق آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ مثلًا؛ فمن المعلوم بالضرورة حينها أن سلسلة الهجرة أكبر من سلسلة الطوفان، وكذلك عند أي حدث، فإن قطعنا السلسلة عند حدوث العالم، أو أي وقت آخر من الأوقات في الماضي، فسنجد بالضرورة عند مقارنة السلسلتين أن سلسلة الهجرة أكبر من سلسلة الطوفان، فلا يستقيم دليل التطابق هنا البتة.

ثالثًا: أن يُقال: إن التشارك في عدم التناهي لا يعني التساوي في المقدار، فإن مضاعفات الواحد لا متناهية، ومضاعفات الاثنين لا متناهية أيضًا، وليس مقدار هذا كذاك.

فإن مضاعفتنا للواحد في سلسلة غير متناهية هكذا: $١^{١}$ ، $١^{٢}$ ، $١^{٣}$ إلىٰ ما لا نهاية، ليس كمضاعفتنا للاثنين في سلسلة غير متناهية هكذا: $٢^{١}$ ، $٢^{٢}$ ، $٢^{٣}$ إلىٰ ما لا نهاية، فهم تشاركا في عدم التناهي ولم يتشاركا في المقدار؛ لذلك فإن عدم التناهي لا يعني التساوي في المقدار.

وقد تنوعت المسالك في الرد علىٰ هذا الدليل عند ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ بغير المسالك المذكورة، وقد حُصِرَت في سبعة مسالك(١)، وقد ذكرت أبسط المسالك فقط(٢).

وبالرغم من أن هذا الدليل هو عمدة المتكلمين في نفي إمكان التسلسل في الحوادث بلا بداية، إلا أنَّ بعض المتكلمين قد قرروا تهافته وضعفه، ومنهم سعد الدين التفتازاني، حيث قال: «والحق أن تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك إنما هو بحسب العقل دون الخارج، فإنْ كفىٰ في تمام الدليل حكم العقل بأنه لابد أن يقع بإزاء كل جزء جزء أو لا يقع، فالدليل جارٍ في الأعداد وفي الموجودات

---

(١) انظر: «دعاوىٰ المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية: عرض ونقد» (ص٢٢٦)، د. عبد الله بن صالح الغصن.

(٢) وأحيل من أراد الاستزادة إلىٰ كتاب «دعاوىٰ المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية: عرض ونقد».

المتعاقبة والمجتمعة والمترتبة وغير المترتبة، لأن للعقل أن يفرض ذلك في الكل، وإن لم يكفِ ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين علىٰ التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلًا عما عداها، لأنه لا سبيل إلىٰ ذلك إلا فيما لا يتناهىٰ من الزمان»(١).

فإن اعترض معارض فقال: إن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد قال في كتابه الكريم: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴿٢٨﴾﴾ [الجن: ٢٨] وهذا يخالف القول بجواز حوادث لا أول لها.

قيل: لا تعارض بين هذا وذاك، فهذا في إطار محدود، فقد روي أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد قدَّر مقاديرَ الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، كما روي في «صحيح مسلم» عن عبد الله بن عمرو أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «**كتب الله مقاديرَ الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألفَ سنة، قال: وعرشه علىٰ الماء**»(٢).

وإن اعترُض فقيل: إن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد قال في كتابه الكريم: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِيٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴿١٢﴾﴾ [يس: ١٢] وهذا يخالف القول بجواز حوادث لا أول لها، **قيل:** إنما ذلك لأجَل محدود أيضًا(٣).

فقد رُوي في تفسير الآية الكريمة: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِيٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴿١٢﴾﴾ [يس: ١٢] أن المقصود هو إحصاء أفعال العباد، كما قال الله تعالىٰ: ﴿يَوْمَ نَدْعُواْ كُلَّ أُنَاسٍۭ بِإِمَٰمِهِمْ﴾ [الإسراء: ٧١].

---

(١) «شرح المقاصد في علم الكلام» (ج٢/ ص١٦٩)، سعد الدين التفتازاني.

(٢) «صحيح مسلم» (٢٦٥٣).

(٣) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ١٢٤).

قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «تفسيره»: «وقوله تعالىٰ: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِيٓ إِمَامٖ مُّبِينٖ ﴾ [يس: ١٢]، أي: وجميع الكائنات مكتوبٌ في كتاب مسطور مضبوط في لوح محفوظ، والإمام المبين هاهنا هو أم الكتاب، قاله مجاهدٌ وقتادة وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم، وكذا في قوله تعالىٰ: ﴿يَوْمَ نَدْعُواْ كُلَّ أُنَاسِۭ بِإِمَٰمِهِمْۖ﴾ [الإسراء: ٧١]، أي بكتاب أعمالهم الشاهد عليهم بما عملوه من خير أو شر. كما قال عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ وَجِاْيٓءَ بِٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلشُّهَدَآءِ﴾ [الزُّمَر: ٦٩]. وقال تعالىٰ: ﴿وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ فَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَٰوَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةٗ وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَاۚ وَوَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ حَاضِرٗاۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدٗا ﴾ [الكهف: ٤٩]»(١).

فإن اعترض معارض فقال: فما المانع من أن يكون الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ قد اختار أن لا يفعل شيئًا حتىٰ وقتِ حدوث العالَم فبدأ في خلق العرش والقلم وغير ذلك؟

قيل له: فإنَّ قبل هذا الاختيار، هل كان لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ اختيار قبله أو لم يكن؟

فإن قيل: كان له اختيار قبله، قلنا: وهذا هو المطلوب، فما من فعل إلا وقبله فعل.

وإن قيل: لا، بل لم يكن له اختيار قبله، قلنا: فهذا يلزم منه أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ كان معطلًا لا اختيار له سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عن ذلك علوًّا كبيرًا، ثم إن قولكم: إنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فعل بعد أن لم يكن فاعلًا لازمه الترجيح دون مرجِّح، وهذا إن تقرر أمكن تقرير حدوث العالم كذلك بلا مرجح.

وإن قيل: فلربما لم يكن لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ اختيار قبل هذا الاختيار لأن هذا الاختيار هو أول فعل لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، قلنا: فإن قولكم: «أول» يناقض معنىٰ أزلية أفعاله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ لأن الأزلية هي عدم البداية وعدم الأولية، فكيف تثبتون لله اختيارًا أزليًّا وإرادةً أزليةً وكلاهما عندكم له أول؟ وما له أول لم يكن أزليًّا.

---

(١) «تفسير ابن كثير» (٦/ ٥٠٤).

ولهذا يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وليس الأزل وقتًا محدودًا، بل هو عبارة عن الدوام الماضي الذي لا ابتداء له، الذي لم يُسبق بعدم، الذي ما زال»(١).

فإن الأزل ليس شيئًا محدودًا، وإنما هو الدوامية، فهو ليس أمرًا محدودًا فعل الله فيه كل شيء، ولهذا يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وليس في الأزل شيئًا محدودًا كان فيه فاعلًا للجميع»(٢).

لذلك فإن قول القائل: فعل شيئًا في الأزل، هو كقول من يقول: فعل شيئًا في الدوامية، وهو قول خاطئ بلا شك، فالأزل ليس بزمن ووقت محدود ليُفعَل فيه فعل من الأفعال.

والاستدلال علىٰ الحوادث بلا أول له طرق عدة ليس هذا موضعها، فإنما نحن في موضع التقرير لا الاستدلال والانتصار بشكل رئيس، ولكن من أبسط طرق الاستدلال علىٰ تسلسل الحوادث هو ما ذكره فخر الدين الرازي، وقد استدل علىٰ تسلسل الحوادث بِقِدم الإمكان، فقال: «وهو إن صحة حدوث الحوادث لا أول لها، إذ لو حصلت لتلك الصحة أول، لكان قبل ذلك المبدأ ممتنعًا لعينه، ثم انقلب ممكنًا لعينه، وهو محال، فثبت أنه لا أول للإمكان»(٣).

أي أن إمكان الشيء لا أول له، فهذا العالم ممكن أزلًا، وإن لم يكن كذلك لكان ممتنعًا ثم تحوَّل من الامتناع الذاتي إلىٰ الإمكان الذاتي، وهذا محال، وعليه فإن إمكان هذا العالم لا أول له.

---

(١) «الصفدية» (١/ ٢٨٣).

(٢) «الصفدية» (١/ ٤٦).

(٣) «المطالب العالية من العلم الإلهي» (ج١/ ص١٤٣)، فخر الدين الرازي.

وقد استخدم تلك الحجة ابن ابي العز الحنفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «شرحه للطحاوية»، فقال: «والشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ أشار بقوله: «ما زال بصفاته قديمًا قبل خلقه» إلىٰ آخر كلامه إلىٰ الرد علىٰ المعتزلة والجهمية ومن وافقهم من الشيعة، فإنهم قالوا: إنه تعالىٰ صار قادرًا علىٰ الفعل والكلام بعد أن لم يكن قادرًا عليه؛ لكونه صار الفعل والكلام ممكنًا بعد أن كان ممتنعًا، وأنه انقلب من الامتناع الذاتي إلىٰ الإمكان الذاتي! وعلىٰ ابن كلاب والأشعري ومن وافقهما، فإنهم قالوا: إن الفعل صار ممكنًا له بعد أن كان ممتنعًا منه.

وأما الكلام عندهم فلا يدخل تحت المشيئة والقدرة، بل هو شيء واحد لازم لذاته.

وأصل هذا الكلام من الجهمية، فإنهم قالوا: إن دوام الحوادث ممتنع، وإنه يجب أن يكون للحوادث مبدأ، لامتناع حوادث لا أول لها، فيمتنع أن يكون الباري عَزَّوَجَلَّ لم يزل فاعلًا متكلمًا بمشيئة، بل يمتنع أن يكون قادرًا علىٰ ذلك؛ لأن القدرة علىٰ الممتنع ممتنعة!

وهذا فاسد، فإنه يدل علىٰ امتناع حدوث العالم وهو حادث، والحادث إذا حدث بعد أن لم يكن محدثًا فلا بد أن يكون ممكنًا، والإمكان ليس له وقت محدود، وما من وقت يقدَّر إلا والإمكان ثابت فيه، وليس لإمكان الفعل وجوازه وصحته مبدأ ينتهي إليه، فيجب أنه لم يزل الفعل ممكنًا جائزًا صحيحًا، فيلزم أنه لم يزل الربُّ قادرًا عليه، فيلزم جواز حوادث لا نهاية لأولها»(١).

ثالثًا: مناقشة رسالة الإخميمي في التسلسل وبيان تلبيس محققها:

ومع أن شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ لم يقل أبدًا بأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ موجبٌ بالذات، ولا قال بأن الله ليس فاعلًا بالاختيار؛ بل قد قال: إن إثبات حوادث لا أول لها هو ما يلزم منه

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية» (ص١٢٧، ١٢٨)، ابن أبي العز الحنفي.

كون الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فاعلًا بالاختيار أزلًا، إلا أن سعيد فودة وغيره من المعاصرين الأشاعرة اتهموه بكل تلك اللوازم التي لم يقل بها، وإن قام هذا الرجل بقراءة مصنفات ابن تيمية بنفسه فعلًا لما قال بذلك، وقد دأب في كل فرصة في بيان هذا الهذيان في الرد علىٰ شيخ الإسلام، فقال في مقدمة تحقيقه لكتاب «رسالة في الرد علىٰ ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها»: «تعرض الإمام الإخميمي في كتابه «المنقذ من الزلل» للرد علىٰ الشيخ تقي الدين ابن تيمية فيما زَلَّ به من القول بحوادث لا أول لها، وهو قولٌ خطير، مُفضٍ إلىٰ اعتقادات باطلة، كالقِدم النوعي، وكون الله موجبًا بالذات لا فاعلًا بالاختيار، مما يلزم عنه كون الله مجبورًا علىٰ خلق الحوادث»(١).

قلت: وهذا المحقق الذي أخذ علىٰ عاتقه الاهتمام بتلك الرسالة لم يفهم حقًّا مؤلفات شيخ الإسلام وتقريراته في هذا الإطار؛ لأن تلك اللوازم الباطلة -إلا القِدم النوعي- ليست مما يقوله ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، كما أنها لا تلزم مِن قوله بحوادث لا أول لها أصلًا، فما يلزم من ذلك إلا إثبات القِدم النوعي فقط، لا قِدم الأفراد والأعيان.

ثم إنه قد بدَّل الآية، فإن القول بامتناع حوادث لا أول لها يعني: أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كان متوقفًا عن الفعل أزلًا، ثم أصبح فاعلًا دون سبب، فمن هو الذي ينزه الله ويصفه بالكمال هنا؟ أأهل السُّنَّة الذين يقرون بأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فعَّال أزلًا، أم من قرر أنه جَلَّ وَعَلَا كان معطَّلًا عن الفعل أزلًا؟!

إن قولهم بأن الله كان معطَّلًا ثم أصبح فاعلًا دون تجدد أمر لذلك يعني في حقيقته: الترجيح دون مرجِّح، فإن كان فِعل الله ممتنعًا ثم تحول إلىٰ الإمكان، أو كان ممكنًا ثم تحول إلىٰ الوجوب دون سبب، يعني إمكان الترجيح بدون مرجِّح، فيجوز بالاطراد مع ذلك القول بأن العالَم أضحىٰ موجودًا بعد أن كان عدمًا دون مرجح!

---

(١) «رسالة في الرد علىٰ ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها» (ص١٩)، بهاء الدين الإخميمي.

ثم هم قالوا بأن الفعل كان ممكنًا، إلا أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كان معطَّلًا عن الفعل بإرادته القديمة، ثم إنه أصبح فاعلًا بفعل إرادته القديمة(١).

فنقول: فإن كان لله إرادة قبل تلك الإرادة تعين مطلوبنا، وإن قلتم: ليس لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ إرادة قبل هذه الإرادة لأنها أول إرادة؛ خالفتم معنىٰ الأزل وأثبتم بداية لإرادة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن ذلك، وإن قلتم: لا إرادة له قبل تلك الإرادة؛ كفرتم.

وهذه اللوازم التي ألزمونا بها ليست إلا نتاجَ سوءِ فَهم لهذا المبحث؛ فقد فهموا من إثبات حوادث لا أول لها أن أهل السُّنَّة يثبتون أزلية هذا العالم، وهو قول باطل مكذوب علىٰ أهل السُّنَّة، بل قد فصَّل شيخ الإسلام في غير موضع في بيان أخطاء الفلاسفة الذين أثبتوا حوادث لا أول لها ثم قالوا بلزوم قِدم هذا العالم بعينه، فلم يفرق هؤلاء وهؤلاء بين قدم النوع وقدم العين؛ ولذلك يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الدليل الآخر العقلي ومن اهتدىٰ في هذا الباب إلىٰ الفرق بين النوع والعين تبين له فصل الخطأ من الصواب في مسألة الأفعال ومسألة الكلام والخطاب»(٢).

وقد وضح شيخ الإسلام أن القول بحوادث لا أول لها هو الأكمل قطعًا لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فقال: «فإن قال: إن نوع الفعل يجب أن يكون مسبوقًا بالعدم، قيل له: من أين لك هذا وليس في الكتاب والسُّنَّة ما يدل عليه ولا في المعقول ما يرشد إليه؟ وهذا يستلزم أن يصير الرب قادرًا علىٰ نوع الفعل بعد أن لم يكن قادرًا عليه، فإنه إن لم يزل قادرًا أمكن وجود المقدور، فإن كان المقدور ممتنعًا ثم صار ممكنًا، صار الرب قادرًا بعد أن لم يكن وانتقل الفعل من الامتناع إلىٰ الإمكان من غير حدوث شيء ولا تجدده،

---

(١) «دعاوىٰ المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية: عرض ونقد» (ص٢٢٨)، د. عبد الله بن صالح الغصن.

(٢) «الصفدية» (١/ ٦٥).

فإن الأزل ليس هو شيئًا معينًا بل هو عبارة عن عدم الأولية، كما أن الأبد عبارة عن عدم الآخرية، فما مِن وقت يقدَّر إلا والأزل قبله لا إلىٰ غاية، كما قال النبي صلىٰ الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: «**أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء**»(١)»(٢).

أما قوله: «وهذا يستلزم أن يصير الرب قادرًا علىٰ نوع الفعل بعد أن لم يكن قادرًا عليه، فإنه إن لم يزل قادرًا أمكن وجود المقدور، فإن كان المقدور ممتنعًا ثم صار ممكنًا، صار الرب قادرًا بعد أن لم يكن وانتقل الفعل من الامتناع إلىٰ الإمكان من غير حدوث شيء ولا تجدده» **يعني:** أن مَن قال بأن نوع الفعل يجب أن يكون حادثًا بعد أن لم يكن يلزم من معنىٰ كلامه أن الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ كان غير قادر علىٰ نوع الفعل ثم أصبح قادرًا عليه بلا ترجيح، كأن يكون الله معطَّلًا عن الخلق، ثم أصبح قادرًا عليه سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ عن ذلك علوًّا كبيرًا.

ولهذا رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: «وأما قول المتكلم: لمَّا وجب في الفعل أن يكون مسبوقًا بالعدم لزم أن يقال: إنَّه أوجد بعد أن لم يكن موجدًا، فيقال له: أَوْجَب في كل مفعول معيَّن وكل فعل معيَّن أن يكون مسبوقًا بالعدم، أم أوجب في نوع الفعل؟ فإن قلت بالأول فلا منافاة بين أن يكون كل من الأفعال والمفعولات مسبوقة بالعدم مع دوام نوع المؤثرية والأثر، وإذن ما دل عليه دليل العقل لا يناقض ما دل عليه ذلك»(٣).

فقوله: «فإن قلت بالأول فلا منافاة بين أن يكون كل من الأفعال والمفعولات مسبوقة بالعدم مع دوام نوع المؤثرية والأثر، وإذن ما دل عليه دليل العقل لا يناقض ما

---

(١) «صحيح مسلم» (٢٧١٣).

(٢) «الصفدية» (١/ ٦٥، ٦٦).

(٣) «الصفدية» (١/ ٦٤).

دل عليه ذلك» يعني: أن القول بأن كل مفعول معين يسبقه العدم لا خلاف فيه، فكل المفعولات مسبوقة بالعدم، ومع ذلك فإن فعل الله دائم، فكل فعل قبله فعل بلا بداية، فنوع الفعل قديم، وكل مفعول يسبقه العدم.

وهذه النصوص فيها رد وافر وباهر علىٰ من اتهم شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأنه يقول بِقِدم العالم، وحاصل التلبيس عند هؤلاء عدم التفريق بين النوع والجنس وبين المفعول المعين.

ومن الملاحظ أن التقول علىٰ ابن تيمية ما لم يقله سمة عامة بين المعترضين عليه، ففي رسالة الإخميمي مثلًا يقول: «فإن أراد الشيخ بنوع الحوادث مجردًا عن المشخصات فهو قول بوجود الكلي في الخارج؛ لأن القِدم فرع الوجود، وذلك باطل عند كل عاقل»(١).

قلت: هذا لازم لا أصل له، فابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ يكرر مرارًا في مصنفاته أن الكليات لا توجد في الخارج أبدًا، وقوله بأن نوع الحوادث قديم لا يعني أنه يثبت وجودها في الخارج، بل غاية ذلك أنها موجودة في الذهن لا في الخارج، فهي رهينة وجود الذهن في المخلوق الذي خلقه الله هو وذهنه، فيصح أن يُقال: إن الشيء موجود دون أن يعني ذلك وجوده خارج الذهن، فنحن نقول بأن الزمن موجود، إلا أنه داخل الذهن لا خارجه؛ فلو قلنا بأن الزمان خارج الذهن، هذا يعني أنه جسم قابل للحس، وهذا ما لا يقوله عاقل، فيقوله شيخ الإسلام؟!

ثم إن الإخميمي الذي قال عنه المحقق سعيد فودة: إنه كان بالغ الاحترام في نقد ابن تيمية قد قال بأن نفس ابن تيمية لم تطاوعه في انتقاد المشبهة والممثلة برأيه، وهذا اتهام خطير، ثم هو قد اتهم أحد أتباع شيخ الإسلام في كتابه بأنه ابن زنا!(٢).

---

(١) «رسالة في الرد علىٰ ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها» (ص٣٥)، بهاء الدين الإخميمي.
(٢) «رسالة في الرد علىٰ ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها» (ص٤٠)، بهاء الدين الإخميمي.

ثم إن المنصف ممن قرأ تلك الرسالة يعلم أنه لا دليل فيها البتة، لا شرعي ولا عقلي، بل لا تزيد عن كونها رسالة في ذم قول ابن تيمية وذم أتباعه لا أكثر، والتدليس من المحقق والشارح لها سعيد فودة لا يخفىٰ علىٰ عاقل، فقد أورد بعض النصوص التي فيها التبرئة لابن تيمية من اتهاماته، وكأنه عُمي عنها، ثم اقتطع تفصيل الشيخ في دفع اعتراض المخالفين، فذكر النص التالي من «درء التعارض»: «وإن عنوا بالتسلسل: أنه لو حدث ترجيح جنس الفعل للزم هذا التسلسل فهو صادق، ولكن هذا يفيد أنه لا يحدث مرجح يوجب ترجيح الفعل، بل لا يزال جنس الفعل موجودًا، فهذا يسلمه لهم أئمة المسلمين.

لكن ليس في هذا ما يقتضي صحة قولهم بقِدم شيء من العالم، بل هذا يقتضي حدوث كل ما سوىٰ الله، فإنه إذا كان جنس الفعل لم يزل، لزم أنه لا تزال المفعولات تحدث شيئًا بعد شيء، وكل مفعول محدث مسبوق بعدم نفسه، ولكن هؤلاء ظنوا أن المفعول يجب أن يقارن الفاعل في الزمان، ويكون معه من غير أن يتقدم الفاعل علىٰ مفعوله بزمان»(١).

أما ما تحته خط فهو ما حذفه سعيد فودة عند الاستشهاد بالفقرة، وفي هذه التكملة التي حذفها فودة ردٌّ من شيخ الإسلام علىٰ الفلاسفة ممن قالوا بقِدم العالم تبعًا لقولهم بالقدم النوعي، فهم ظنوا أن المفعول يقارن الفاعل في الزمان، فقالوا بقدم العالم، وهذا ما لا يقوله شيخ الإسلام، لكن بالطبع لم يتطرق فودة إلىٰ ذلك.

ونلاحظ أن شيخ الإسلام قد قال صريحًا فيما استشهد به سعيد فودة: إن «هذا يقتضي حدوث كل ما سوىٰ الله»، وأن «كل مفعول محدث مسبوق بعدم نفسه»، وهذا فيه دفع تام صريح لمن قال: إنَّه يقول بقدم العالم، بل قِدم جنس المفعولات بقدم جنس

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٣٦٩).

الفعل، ثم هو بعد ذلك بصفحات طويلة يقرر أن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد قرر مرارًا وتكرارًا في كتبه أنه لا يقول بقدم العالم ولا ما يقارن الله سبحانه في الأزل، ومع ذلك فإن فودة قد قرر أن ذلك غير لازم كلامه، وهذا ما استنبطه هو باجتهاد شخصي من كلام الشيخ ثم قرر إلزام الشيخ به.

ثم دلَّس بصورة فجَّة حين استشهد بكلام الشيخ في «درء التعارض» حين قال: «ثم هؤلاء على قولين: منهم من يقول: إن الفعل قديم لازم للذات لا يتعلق بمشيئته وقدرته، ومنهم من يقول: يتعلق بمشيئته وقدرته، وإن قيل: إن نوعه قديم، فهؤلاء يحتجون بما هو الظاهر المفهوم من النصوص»(١)، ثم قال معلقًا: «أقول: وهذا تصريح آخر منه بأن نوع الفعل قديم، وأنه ملازم للذات الإلهية منذ الأزل إلى الأبد»(٢).

يعني: أن شيخ الإسلام يقول بأن نوع الفعل -الذي هو لازم لصفة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ- قديم، وهذا لا إشكال فيه، إلا أنه يقصد بذلك ما معناه أن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول بأن الله موجب بالذات، أي أن مفعولاته لازمة له دون إرادة، وهذا ما يفهمه هو حيث عبر عنه بالقول بأن نوع الفعل ملازم للذات الإلهية؛ لأن الأشاعرة عندهم الفعل هو المفعول، فلا يفرق فودة هنا بين لزوم جنس الفعل ولزوم المفعول، وهذا ما لا يقر به ابن تيمية أبدًا، وهذا الاتهام قد بدأ به فوده مستهلًّا كتابه حين قال في المقدمة: «وهو قولٌ خطير، مُفضٍ إلى اعتقادات باطلة، كالقدم النوعي، وكون الله موجبًا بالذات لا فاعلًا بالاختيار، مما يلزم عنه كون الله مجبورًا على خلق الحوادث»(٣)، فهو بذلك يفهم قول الشيخ بلزوم حدوث المفعولات شيئًا بعد شيء على غير وجهه، ففهم أنه يقرر معنى الوجوب بالذات لا بالإرادة والاختيار.

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٢/ ١٢٢).

(٢) «رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها» (ص٦٢)، بهاء الدين الإخميمي.

(٣) «رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها» (ص٩)، بهاء الدين الإخميمي.

ثم استمر في ذكر النصوص التي صرح فيها الشيخ بأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فعال بمشيئته وإرادته، فقد ذكر نصًّا آخر لشيخ الإسلام يقول فيه: «وأما المقدمة الثانية: وهو منع دوام نوع الحادث، فهذه يمنعها أئمة السنة والحديث، القائلون بأن الله يتكلم بمشيئته وقدرته، وأن كلماته لا نهاية لها، والقائلون بأنه لم يزل فعالًا، كما يقوله البخاري وغيره، والذين يقولون: الحركة من لوازم الحياة فيمتنع وجود حياة بلا حركة أصلًا؛ كما يقول الدارمي وغيره»(١).

ثم نجده قد تغاضىٰ كليًّا علىٰ الرد علىٰ قول الشيخ: «الحركة من لوازم الحياة فيمتنع وجود حياة بلا حركة أصلًا»، وكأنه لم ير ذلك التقرير، وهو تقرير هام واضح في بداهة العقول، ومن أيسر الطرق للاستدلال علىٰ إمكان تسلسل الحوادث بلا بداية، ثم نلاحظ أنَّ النص الذي ذكره بنفسه قد قال فيه الشيخ بصريح العبارة: «القائلون بأن الله يتكلم بمشيئته وقدرته»، ومع ذلك فقد استمر في اتهام الشيخ بالقول بكون الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ موجبًا بالذات لا بالإرادة؛ فألزم الشيخ ما لا يلتزمه وما لا يلزم من قوله أصلًا.

ثم كان عمدة قوله هو والإخميمي في إتهام شيخ الإسلام بتقرير اعتقاد الشيخ بقدم شيء من الموجودات هو افتراضهم التلازم بين قِدم الجنس وبين قدم عين من الأعيان، وهذا من سوء التصور للمسألة برُمَّتها، وكأنهم قد تصوروا الأزل في صورة ما له بداية، أي: زمن محدود قد بدأ فيه الفعل، فإن كان جنس المفعولات قديمًا، لزم أن يكون أول مفعول قديمًا، وهذا ما لا يقوله شيخ الإسلام ولا غيره من أهل السُّنَّة، لأن تصور الأزل بهذه الكيفية يناقض كونه أزلًا، وإن كنا نقر بصعوبة استيعاب التصور الحقيقي للأزل، وليس هذا إلا لقصور ذهنه، إلا أن تصوره الصحيح ممكن، ثم أزعم أن التصور المغلوط عن الزمان عند هؤلاء هو ما يجعلهم غير قادرين علىٰ التصور الصحيح للأزل، فالمتبادر للأذهان عندهم بداية كل الأشياء، حتىٰ جنس الزمان.

---

(١) «شرح حديث النزول» (ص١٥٨)، تقي الدين ابن تيمية.

وهذا الإلزام الباطل كقول القائل: «التسلسل في المخلوقات يقتضي مخلوقًا أوَّلًا... لا أولَ له» وهو قول واضح التناقض؛ لأن عدم الأولية -أي الأزلية- يتناقض مع الأولية، وكل مخلوق له أول، وعلىٰ ذلك فهو ليس أزليًّا، فإلزامكم شيخ الإسلام بالقول بمخلوق لا أول يقارن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ له تناقض فجٌّ.

ثم إن سعيد فودة في تعليقه علىٰ الرسالة قد سرد ما يُقال: إنه التصور الصحيح للمسألة، ثم نفاه بالكلية، فقال عن التصور: «إن الله تعالىٰ منذ الأزل يخلق مفعولًا ويعدمه، ثم يوجد مفعولًا هو غير المفعول الأول مادةً وصورة، أو مادةً فقط.

وأن هذا الأمر -أي: خلق الله تعالىٰ وإيجاده للمفعولات- ليس له بداية في القِدَم، فمهما قلنا: إنَّ الله خلق حادثًا وأوجد مفعولًا، فيُمكن أن نقول: إنه تعالىٰ أوجد مفعولًا آخر قبله، وخلق حادثًا غيره قبله، ولا يتوقف هذا القول»(١).

ثم نفىٰ هذا التصور بالكلية بقوله: «وهي وإن كانت غير جائزة عقلًا: لوجوب وجود موجود حادث أول فعلًا...

فإنا نرفض هذه الحالة علىٰ أنها الحالة الواقعة فعلًا، ولكننا هنا أحببنا أن ننبه إلىٰ أن بعضًا من المخالفين يعدها تفسيرًا للتسلسل النوعي»(٢).

قلت: فأي دليل أتىٰ به لنفي هذا التصور؟ لا شيء إلا إقراره: «وجوب وجود موجود حادث أول فعلًا»، وهو حقيقةً ما لا يملك دليلًا علىٰ إثباته، وقد حاول بعد ذلك بيان ذلك اللازم بطريقة بليدة ذاتية التناقض كما سيتضح إن شاء الله.

---

(١) «رسالة في الرد علىٰ ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها» (ص٦٤)، بهاء الدين الإخميمي.

(٢) «رسالة في الرد علىٰ ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها» (ص٦٤)، بهاء الدين الإخميمي.

إن فودة قد صادر علىٰ المطلوب بقوله بوجوب موجود حادث أول، ولا نجد دليلًا عنده علىٰ هذا، اللهم إلا ذكره للحديث الشريف عن أول مخلوقات هذا العالَم، وهذا الحديث لا يتحدث عن جنس المخلوقات، بل عن أول مخلوق في هذا العالم، وسنبسط القول في هذا الحديث الشريف -إن شاء الله- في الفصل الثاني عند مناقشة أدلة المخالفين، فغاية ما يدل عليه الحديث أنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد أفنىٰ ما خلق قبل هذا العالم، ثم خلق الماء والعرش إلىٰ آخره، ومع ذلك فقد رفض فودة هذا التصور كليًّا، رغم أنه هو التصور الصحيح حقيقةً، فأزعم أنه لم يستوعبه كغيره من المخالفين في المسألة، فذهب إلىٰ تصور خاطئ عن المسألة ثم همَّ بانتقاده، وتلك مغالطة منطقية مشهورة.

ثم إنه لقصور فهمه وذهنه قد قال بأن الله لا يخلق شيئًا إلا من شيء، وعلىٰ هذا الاعتبار فإن القول بجواز حوادث لا أول لها، والذي بدوره يلزم منه قدم نوع المفعولات، يلزم منه قدم أحد المفعولات، فاستهلَّ بشرح نظريته في بيان التلازم بين قدم النوع وقدم عين من الأعيان فقال: «أقول: إلىٰ هذا الحد لا يظهر كيف يلزم من القول بقدم النوع قدم أحد المفاعيل، ولكن إذا زاد القائل المقدمة التالية إلىٰ مجموع قوله السابق ظهر ذلك، وهي: «إننا لم نشاهد حدوثَ شيء إلا من شيء، وإن الله لم يخبرنا بأنه خلق شيئًا إلا من شيء، فهو أخبرنا أنه خلق كلَّ واحد من أمه وأبيه، وخلق حواء من آدم، وخلق آدم من صلصال كالفخار، وخلق السموات والأرض من الماء، وهكذا، **فلم يقل لنا: إنه تعالىٰ خلق شيئًا من لا شيء**».

إذا أضاف هذا القائل إلىٰ مجموع قوله السابق هذه المقدمة: ألا يصبح من البيِّن أن قوله يلزم عنه القول بقدم شيء من المفاعيل هو أصل هذه المخلوقات كلها سواء كان الماء أو غيره؟»(١).

---

(١) «رسالة في الرد علىٰ ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها» (ص٦٥، ٦٦)، بهاء الدين الإخميمي.

قلت: هذا النص الذي كتبه سعيد فودة يجوز أن يُبْرَز كمثال عملي في تبيان آلية الوقوع البليد في التناقض، فلنفترض معه أنه لا يجوز حوادث لا أول لها، وأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كان لا يخلق أزلًا ثم خلق، ثم افترضنا أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا يخلق الشيء إلا من شيء قبله، فماذا عن أول مخلوق خلقه الله؟

فإن قال: أول مخلوق خُلق من العدم، قيل: فقد وقعت في التناقض وبَطلتْ مقدمتُك التي أبطلت بها جواز حوادث لا أول لها.

وإن قال: قد خلقه الله من شيء قبله، قيل: فإما يلزمك التسلسل في الفاعلين الذي هو باطل في بداهة العقول، وإما يلزمك إثبات موجود قديم أزلي.

وإثبات شيء خارج الذهن قديم مع الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ليس قولًا لأحد من المسلمين أبدًا، فمن قاله ليس من الإسلام في شيء البتة.

ثم إن قوله: «إننا لم نشاهد حدوث شيء إلا من شيء» فيه خطأ وغلط جسيم، فمعلوم عند العقلاء أن عدم العلم ليس علمًا بالعدم، فقرر فودة أن عدم مشاهدتنا على حدوث شيء إلا من شيء، يعني عدم حدوث شيء إلا من شيء أزلًا وأبدًا.

ثم إن قيل: إن هذا الاعتراض سائغ لقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [الطور: ٣٥- ٣٦].

قيل: هذا سُوء فَهم للمعنىٰ المراد في الآية الكريمة، فهي في سياق إثبات ربوبية الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وألوهيته، لا لتقرير أن ما مِن خَلْق مِن خَلْق الله إلا وقد تكوَّن من خلق سبقه، وعند الرجوع إلىٰ تفاسير الأئمة نجد هذا المعنىٰ مقرَّرًا.

قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «تفسيره»: «هذا المقام في إثبات الربوبية وتوحيد الألوهية فقال تعالىٰ: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور: ٣٥] أي أَوُجِدُوا مِن غير

مُوجِدٍ؟ أم هم أوجدوا أنفسهم؟ أي لا هذا ولا هذا، بل اللهُ هو الذي خلقهم وأنشأهم بعد أن لم يكونوا شيئًا مذكورًا»(١).

ولهذا يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقوله: ﴿أَمۡ خُلِقُواْ مِنۡ غَيۡرِ شَيۡءٍ أَمۡ هُمُ ٱلۡخَٰلِقُونَ ٣٥﴾ [الطور: ٣٥] فيها قولان، فالأكثرون على أن المراد: أم خُلقوا من غير خالقٍ بل من العدم المحض؟ كما قال تعالىٰ: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُۚ﴾ [الجاثية: ١٣] كما قال تعالىٰ: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ﴾ [النساء: ١٧١] وقال تعالىٰ: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعۡمَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ﴾ [النحل: ٥٣].

وقيل: أم خلقوا من غير مادة، وهذا ضعيف لقوله بعد ذلك: ﴿أَمۡ هُمُ ٱلۡخَٰلِقُونَ ٣٥﴾ [الطور: ٣٥] فدل ذلك علىٰ أن التقسيم: أم خُلقوا من غير خالق أم هم الخالقون؟

ولو كان المراد من غير مادة لقال: أم خلقوا من غير شيء أم من ماء معين؟ فدل علىٰ أن المراد أنا خالقُهم لا مادتهم، ولأن كونهم خُلقوا من غير مادة ليس فيه تعطيل وجود الخالق، فلو ظنوا ذلك لم يقدح في إيمانهم بالخالق بل دل علىٰ جهلهم»(٢).

إذن، فإن حقيقة قول سعيد فودة هذه تفضي إلىٰ الإقرار بوجود شيء قديم مقارِن لله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ، وهو أسوأ كثيرًا مما يتهم به شيخ الإسلام، فإنه يقول بإثبات شيخ الإسلام قدم مفعول لله، وهو بمقدمته تلك يثبت قِدمَ شيء مقارِن لله ليس بالضرورة مفعولًا، وإن قال بأنها مفعول لله، فقد أقر علىٰ نفسه ما ألزم شيخ الإسلام به، فوقع في تناقض ظاهر بيِّن.

وهذه هي حقيقة المقدمة التي جعلها هو أساسية في إظهار لازم إثبات مفعول قديم لحوادث لا أول لها، فإن مقدمته في حقيقتها تحتوي علىٰ النتيجة التي أراد الوصول إليها

(١) «تفسير ابن كثير» (٧/ ٤٠٦).

(٢) «مجموعة الرسائل والمسائل» (ج٥/ ص١٩١)، لابن تيمية.

لاتهام ابن تيمية بها، وهي مغالطة المصادرة علىٰ المطلوب، فقد جعل المقدمة هي نفسها النتيجة، ولكن بألفاظ مختلفة تؤدي إلىٰ ذات النتيجة، فلا أدري كيف لهذا مع قصور فهمه الشديد الواضح للعيان أن يتحدث في تلك المباحث؟!

ثم إن إثبات قِدم مفعول لله هو جمع بين النقيضين، والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، فإن كان المفعول مفعولًا لزم ألا يكون قديمًا، وإن كان قديمًا لزم ألا يكون مفعولًا، فإن اللازم الذي يُلزمه الأشاعرة لابن تيمية فيه تناقض أصلًا.

ثم قد قال: إن ذلك الشرح لقول ابن تيمية لن نجده في أي كتاب آخر، وقد خَلُصَ هو بنفسه إلىٰ حقيقة القول بناءً علىٰ استقرائه واستنباطه من نصوص ابن تيمية، فقال: «وهذا الشرح لحقيقة قول ابن تيمية أظنك لا تجده في كتاب آخر... وقد عرفنا حقيقة قول ابن تيمية هذه من تتبعنا واستقرائنا لكتبه وكلامه»(١).

أي أن تلك النتيجة التي أتىٰ بها عن تصور ابن تيمية وبيان تلازم القول بقدم النوع بقدم عين من المفعولات هو محض اجتهاد منه، وهذا أثناء تحقيقه لرسالة مخصوصة في تلك المسألة! فجعل المقدمة الأساسية في إثبات لازم قِدم مفعول معين مما ليس مذكورًا في الرسالة، ولكنا لا نلومه علىٰ ذلك؛ لأنه وكما بيَّنا، فإن تلك الرسالة لا تحتوي علىٰ دليل معقول ولا منقول علىٰ بطلان تسلسل الحوادث، وفي قول الشارح هنا اعتراف ضمني بقصور الرسالة التي حاول شرحها لبيان ما فيها من قصور، فأتىٰ بما لم يأت به مؤلف الرسالة نفسِها، ثم قال: إنَّ ما أتىٰ به شرط لظهور التلازم الذي ادعاه هو ومؤلف الرسالة.

وعليه فقد جعل شرط التلازم الذي اتهم به شيخ الإسلام غير حاضر في الرسالة التي يحققها هو أصلًا.

---

(١) «رسالة في الرد علىٰ ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها» (ص٦٧)، بهاء الدين الإخميمي.

ثم كانت تلك المغالطة التي ادعىٰ بها قول ابن تيمية إثبات ذات مقارنة لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ هي عمدة كافة أقواله في باقي الكتاب، ثم في ظهور آخر لقصور ذهنه حاول دفع اعتراض كون جنس المفعولات أمرًا ذهنيًّا، فقال: «فإن قيل: النوع إنما هو أمر ذهني، فلا يلزم قدم شيء خارجي، وهو المحذور، فالجواب: سلَّمنا أن النوع أمر ذهني، لكن لِمَ تقول: إنه صادق علىٰ العالَم؟ ومعنىٰ صدقه عليه: تحققه في الخارج، فيعود الكلام»(١).

قلت: وهذا يرجع إلىٰ خلل في فَهمه بكون الشيء موجودًا في الذهن أو موجودًا في الخارج، فهو هنا ينفي كون النوع موجودًا ذهنيًّا بالكامل؛ لأنه يصدق علىٰ العالم، وبالتالي فإن النوع يتحقق بعضه في الخارج! وهذا واللهِ خلل جسيم، وغلط كبير؛ لأن صدق الكليات علىٰ الأعيان لا يعني وجود الكليات نفسها في الخارج أبدًا، وهذا مذهب بعض المتكلمين تبعًا لكبيرهم أرسطو.

والأقوال في تحقق الكليات تنقسم إلىٰ أربعة أقسام كما أوردنا سابقًا:

أولًا: مَن أثبت وجود الكليات في الخارج بشكل مستقل، وهو أفلاطون ونظرية المُثُل الخاصة به.

ثانيًا: من قال بأن الكليات توجد في الذهن، وتتحقق في الأعيان، أي بعضها بصورة ما، وهذا قول أرسطو وأتباعه، وهو القول الذي يتبناه فودة هنا.

وقد أبطل ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية، فقال في أثناء رده لمُثُل أفلاطون: إن ما ظنه أرسطو مردود كذلك كقول معلمه أفلاطون، فقال: «بل وما ظنه أرسطو وشيعته من إثبات مادة في الخارج مغايرة للجسم المحسوس وصفاته، وإثبات ماهيات كُلِّية للأعيان

---

(١) المرجع السابق (ص٧٥).

مقارنة لأشخاصها في الخارج. هو أيضًا من باب الخيال؛ حيث اشتبه عليه ما في الذهن بما في الخارج، وفرَّق بين الوجود والماهية في الخارج.

وأصل ذلك أن الماهية -في غالب اصطلاحهم- اسم لما يُتَصَوَّر في الأذهان، والوجود اسم لما يوجد في الأعيان. والفرق بين ما في الذهن وما في الخارج لا ينازع فيه عاقل فَهِمَه، لكنهم بعدها ظنوا أن في الخارج ماهية للشيء الموجود مغايِرة للشخص الموجود في الخارج»(١).

ثالثًا: من قال بأن الكليات لا توجد في الخارج مطلقًا، وإنما في الذهن فقط، وهو مذهب معظم المتكلمين، وهو مذهب أهل السُّنَّة كذلك، وهو ما يتبناه ابن تيمية بعكس ظن فودة.

رابعًا: من أنكر الكليات مطلقًا، سواء في الذهن أو في الخارج، وهو المذهب الاسمي(٢).

ومعلوم بصريح العقل بطلان المذهب الأول والثاني والرابع، فلا وجود مستقل للكليات في الخارج كما قد قررنا من قبل، وعليه فإن الكليات لا تتحقق بذاتها ولا ببعضها في الخارج أبدًا، فلا بعض لها أصلًا، وإنما الكليات مجردات ذهنية ناتجة عن عملية تعقُّل، ولا توجد بنفسها في الخارج عندما تصدق علىٰ جزء من الأجزاء؛ فادعاؤه هنا ساقط بصريح العقل.

ثم في نفس الكتاب ينفي المحقق كونَ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ موجودًا في الخارج! فقال في أثناء محاولة نفي نسبة كتاب «الرد علىٰ الجهمية» للإمام أحمد: «ومنها القول بأن الله

---

(١) «شرح الأصبهانية» (ص٥١١).

(٢) «انظر العقود الذهبية علىٰ مقاصد العقيدة الواسطية» (ج١/ ص١١٧)، سلطان بن عبد الرحمن العميري.

يوجد له خارج، وهذا مبني علىٰ كون الله جسمًا ومحدودًا من جميع الجهات أو من جهة من الجهات، وهو قول باطل كذلك، فالله تعالىٰ موجود بلا مكان، وذاته منزهة عن الحدود والنهايات. وهذه المعاني تزيد في ترجيح بطلان نسبة هذا الكتاب إلىٰ الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالىٰ»(١).

قلت: إذن، فإن المحقق سعيد فودة قد أثبت مقدمة باطلة لازمها القول بقدم ذات مع الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وهنا ينفي كون الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ موجودًا خارجَ الذهن؛ لأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عنده لا خارج له، وهذا تابع لإيمانه بأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا داخل العالم ولا خارجه، فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عنده ليس إلا موجودًا ذهنيًّا، فإن لم يكن ذلك كفرًا، فما هو الكفر؟!

فإن قيل: هو قال: ليس له خارج، ولم يقل: ليس موجودًا في الخارج، قلنا: ما ليس له خارج ليس موجودًا خارج الذهن، وهذا معلوم ضروري، فإن إثبات موجود خارج الوعي لا خارج له ليس إلا مكابرة للعقل الذي يعلم بالضرورة امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما.

وقد نص علىٰ ذلك المحقق في غير موضع، فقال في كتابه «حسن المحاججة في بيان أن الله تعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه»: «والإنسان يؤمن بوجود الحب والكراهية في ذاته ويجزم به، من دون حاجة منه إلىٰ تصور جهة تحل فيها هذه الكراهية أو الحب. فأين حبك أيها الإنسان من كرهك؟ هل هما في جهة من بعضهما؟! فإذا جزمنا بوجود هذه الأمور من دون الحاجة إلىٰ تصور جهة تحل فيها، إذن يجوز وجود موجود لا في جهة... الأعداد؛ الواحد الاثنان، الثلاث، إلىٰ آخره، لا شك أن لها جودًا في عقولنا، لا ينكر هذا إلا جاهل، فأين هي جهة «الواحد»؟ مثلًا»(٢).

---

(١) «رسالة في الرد علىٰ ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها» (ص١٠٧)، بهاء الدين الإخميمي.

(٢) «حسن المحاججة في بيان أن الله تعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه» (ص٩)، سعيد فودة.

قلت: إذن، فإن سعيد فودة يقول صراحةً: إن وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كوجود الأعداد في عقولنا، فإن صح القول بأن الأعداد لا جهة لها، صح القول بأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا جهة له، وحقيقة القول أنه كفر بواح، فإنه قد جعل وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وجودًا ذهنيًّا لا وجودًا خارجيًّا، ومع ذلك فإنه في تعليقه علىٰ رسالة الإخميمي قد نص علىٰ أن الكليات لا توجد خارج الذهن، فهو لا يثبت إذن وجود الأعداد خارج الذهن، فيمكن من ذلك القطع بأنه يؤمن بوجود الله وجودًا ذهنيًّا، وهذا اللازم قد ألزم به نفسه لا نحن، فإن سياق النص لا يدل علىٰ غير ذلك أبدًا، وهذا اللازم مما حاول الفلاسفة عدم الاعتراف به، فلطالما حاولوا التملص منه كونه كفرًا صريحًا.

ثم هو يكذِب القولَ علىٰ ابن تيمية في مسألة تسلسل الحوادث مرة بعد مرة، فيلزمه بما لا يلزم، فقال: «فمعنىٰ قول ابن تيمية هذا هو: أن الله تعالىٰ لا يمكن أن يُتصَوَّر موجودًا وحده، بل كلما آمنت بوجود ذاته فيجب أن تؤمن بوجود ذات أخرىٰ معه هي إحدىٰ مخلوقاته، وذلك علىٰ الدوام، فلا تنعدم هذه الذات المخلوقة إلا بعد أن يوجِد الله تعالىٰ غيرَها، لأنه لو أعدمها قبل إيجاد غيرها لزم أنه موجود وحده في الفترة بعد إعدام الذات الأولىٰ وإيجاد الذات الثانية، وهذا ما ينفيه ابن تيمية مطلقًا»(١).

قلت: مجددًا، هذا ناتج عن سوء فهم لتصور ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فهو لا يقول بذلك، فإن مِن التسلسل ما هو واجب، وما هو ممكن، وما هو ممتنع، أما الممتنع فهو التسلسل في الفاعلين كما بيَّنا، أما الممكن فهو في المفعولات، والواجب ففي أفعاله جَلَّ وَعَلَا، فهنا لم يَقدِر ذهن فودة علىٰ التفريق بين الواجب وبين الممكن والفعل والمفعول.

وكذلك فإن الغلط عنده في فَهم معنىٰ القِدم النوعي الذي يقرره شيخ الإسلام، فعندما يقول بالقدم النوعي للعالم، لا يعني إلا الجواز، وليس الوجوب.

---

(١) «رسالة في الرد علىٰ ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها» (ص١٠٩)، بهاء الدين الإخميمي.

فقوله: «بل كلما آمنتَ بوجود ذاته فيجب أن تؤمن بوجود ذات أخرىٰ معه هي إحدىٰ مخلوقاته» لم يقل به شيخ الإسلام، ولم يقل به أحد من أهل السُّنَّة، وهذا مخالف للحديث النبوي الشريف الذي سُئل فيه رسول الله ﷺ عن أول أمر خلق هذا العالم، فإن الظاهر من الحديث أن الله قد أعدم المخلوقات كلها -عدا العرش والماء- ثم بدأ هذا العالَم، وهذا يجوز عقلًا ولا دليل علىٰ امتناعه البتة، وسيأتي مزيد تفصيل في الحديث الشريف.

ولفهم أدق لتلك المسألة، فلنأخذ صفة الكلام مثالًا، فإن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ له صفة الكلام، فنقول بناء علىٰ ذلك: إن نوع الكلام قديم؛ لأن هذا من مقتضيات كون صفة الكلام صفة لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وهو سبحانه يتكلم متىٰ شاء، فما من كلام إلا وقبله كلام بلا بداية، وهذا معنىٰ الأزل، فالأزل عدم البداية، فإن كان كذلك فلا يُقال: إن نوع الكلام قد حدث، بل إن نوعه قديم لِقِدم صفة الكلام، ولكن لا يقول أحد: 'نه يلزم من ذلك ألا يتصور أحدٌ اللهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في أيِّ وقت إلا وهو يتكلم، فلا نقول: إن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يتكلم بشكل مستمر دائمًا وأبدًا بلا توقف، فذلك يجعل صفة الكلام غير اختيارية، كذلك صفة الخلق.

يقول شيخ الإسلام في ذلك: «أهل السُّنَّة والحديث يجوزون هذا النزاع في كلمات الله وأفعاله فيقولون: إن الرب لم يزل متكلمًا إذا شاء، وكلمات الله دائمة قديمة النوع عندهم لم تزل ولا تزال أزلًا وأبدًا»(١).

ومع هذا، فإنه لا يقول عاقل بأن كلامًا محددًا بعينه قديم مع الله جَلَّ وَعَلَا، بل غاية ما نقول: إن نوع الكلام قديم لأن الصفة قديمة، وبالقياس علىٰ ذلك، فإن نوع المخلوقات قديم لِقِدم صفة الخالقية لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فما مخلوق إلا وقبله مخلوق، وما كلام إلا

(١) «الصفدية» (١/ ١٣).

وقبله كلام، وما فعل إلا وقبله فعل بلا بداية؛ لأن الأزل يعني عدم البداية، والأبد يعني عدم النهاية، فكل مخلوق بعده مخلوق، وكل كلام بعده كلام، وكل فعل بعده فعل، فلا يوجد آخر فعل لله، كذلك لا يوجد أول فعل لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

إذن، فلا تلازم بين هذا وبين ملازمة المخلوقات لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ ولهذا يقول شارح «الطحاوية» رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولا يلزم من هذا أنه لم يزل الخلق معه، فإنه سبحانه متقدم علىٰ كل فرد من مخلوقاته تقدُّمًا لا أول له، فلكل مخلوق أول، والخالق سبحانه لا أول له، فهو وحده الخالق، وكل ما سواه مخلوق كائنٌ بعد أن لم يكن»(١).

إذن، فقد يعدم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ المخلوقات كلَّها قبل خلق مخلوقات أخرىٰ، فهو سبحانه يخلق متىٰ شاء وكيف شاء، كما أن من كماله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أن يتكلم في وقت دون وقت.

وقد أكَّد ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن التلازم بين حوادث لا أول لها ودوام فعاليته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وبين وجود ذات أخرىٰ معه لم يقل به أحد من أهل السُّنَّة أبدًا، فقال: «مع أن هذا لا يلزم ولم يقل به أحد من أهل الإسلام، بل ولا أهل الملل، فكلهم متفقون علىٰ أن الله وحده الخالق وكل ما سواه مخلوق موجود بعد عدمه، وليس معه غيره من المخلوقات يكون وجوده مساويًا لوجوده، فما لزم بعد هذا من إثبات خلقه وأمره وصفات كماله ونعوت جلاله وكونه ربَّ العالمين، وأن كماله المقدس من لوازم ذاته فإنا به قائلون وله ملتزمون، كما أنا ملتزمون لكل ما لزم من كونه حيًّا عليمًا قديرًا سميعًا بصيرًا متكلمًا آمرًا ناهيًا فوق عرشه بائنًا من خلقه، يراه المؤمنون بأبصارهم عيانًا في الجنة وفي عرصات القيامة ويكلمهم ويكلمونه، فإن هذا حق، ولازم الحق مثله، وما لم

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية» (ص١٣٠)، ابن أبي العز الحنفي.

يلزم من إثبات ذلك من الباطل الذي تتخيله خفافيش العقول فنحن له منكرون وعن القول به عادلون، وبالله التوفيق»(١).

والظاهر أن هذا الخلط البين في كلام فودة إنما لكونه لم يدرك معنىٰ التأثير في حق الله عند أهل السُّنَّة، والذي هو لفظ مجمل يُراد به أكثر من معنىٰ، فإما أن يُقصد تأثيره جَلَّ وَعَلَا في كل ما سواه، أي التأثير التام، وإما تأثيره في شيء معين بعينه، وإما مطلق التأثير في أي شيء.

فإن أريد به التأثير التام، وهو إبداعه لكل شيء في الأزل، فهو ممتنع؛ لأن كون الشيء محدَثًا أزليًا ممتنع، وإن أريد به التأثير في شيء معين، فمعلوم أن هذا التأثير حادث بحدوث أثره، فإحداث الأثر المعين لا يكون إلا حادثًا.

وإن أريد بالتأثير مطلق الفعل وهو كونه فاعلًا في الجملة، فهذا يوجد أنه لم يزل موصوفًا بمطلق الفاعلية(٢).

والموقف من لفظ التأثير ينقسم إلىٰ ثلاثة أقسام:

القول الأول: يجب أن يقارن الأثر للمؤثر ولتأثيره، بحيث لا يتأخر الأثر عن التأثير في الزمان، وهذا قول الفلاسفة بناء علىٰ قولهم بِقِدم العالم، وقدم الحوادث مع محدِثها، ويلزم من قولهم لوازم:

أولًا: ألا يحدث حادث بعد الحادث الأول إلا ويفتقر إلىٰ علة تامة مقارنة له، فيلزم تسلسل علل، أو تمام علل ومعلولات في آنٍ واحد، وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء.

---

(١) «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل»، (ص١٥٦، ١٥٧)، ابن قيم الجوزية.

(٢) «الصفدية» (١/ ٥٣).

ثانيًا: ألا يحدث في العالم شيء؛ فإن العلة التامة إذا كانت تستلزم مقارنة معلولها في الزمان، وكان الرب علة تامة في الأزل لزم أن يقارنه كل معلول وكل ما سواه معلول له: إما بواسطة، وإما بغير واسطة، فيلزم ألا يحدث في العالم شيء.

القول الثاني: يجب تراخي الأثر عن المؤثر التام، كما يقوله أكثر أهل الكلام بناء علىٰ قولهم بامتناع تسلسل الحوادث في الماضي، ويلزم من قولهم أنْ يصير المؤثر مؤثرًا تامًّا بعد أن لم يكن مؤثرًا تامًّا، بدون سبب حادث، أو أن الحوادث تحدث بدون مؤثر تام، وأن الممكن يرجح وجوده علىٰ عدمه بدون المرجح التام.

القول الثالث: أن المؤثر التام يستلزم وجود أثره عقبه، لا معه في الزمان، ولا متراخيًا عنه، وهذا قول أهل السُّنَّة استنادًا إلىٰ قولهم بجواز تسلسل الحوادث في الماضي، لكنهم لا يقولون بقدم شيء من المحدثات المخلوقات.

وقد استدلوا بقول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠]، وعلىٰ هذا فيلزم حدوث كل ما سوىٰ الرب؛ لأنه مسبوق بوجود التأثير، ليس زمنه زمن التأثير كما تقول الفلاسفة، ولا متراخيًا عنه بحيث يعطَّل الرب عن الفعل فترة كما تقوله المتكلمة(١).

وهذا التلازم الذي أثبته المتقدمون لقول ابن تيمية كان لأنهم لم يجدوا إلا قول المعطلة من الجهمية والمعتزلة الذين قالوا بأن الله كان معطَّلًا عن الفعل سبحانه، وقول الفلاسفة الدهريين الذين قالوا بتسلسل الحوادث بلا أول مع قِدم العالم، ولم يدرك هؤلاء أن ابن تيمية قد جمع الصحيح من قول هذا والصحيح من قول ذاك بما يوافق القرآن والسنة وأقوال السابقين من السلف، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وبعضهم يظن أن من خالف

---

(١) «دعاوىٰ المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية: عرض ونقد» (ص٢٣١، ٢٣٢)، د. عبد الله بن صالح الغصن.

ذلك فقد قال بِقِدم العالم ووافق الفلاسفة الدهرية، لأنه نظر في كثير من كتب الكلام فلم يجد فيها إلا قولين:

قول الفلاسفة القائلين بقدم العالم إما صورته وإما مادته، سواء قيل: هو موجود بنفسه أو معلول لغيره.

وقول من رد علىٰ هؤلاء من أهل الكلام الجهمية والمعتزلة والكرامية الذين يقولون: إن الرب لم يزل لا يفعل شيئًا ولا يتكلم بشيء، ثم أحدث الكلام والفعل بلا سبب أصلًا»(١).

أما قول المتكلمين بوجوب تراخي الأثر عن التأثير لا يعقل أبدًا، فحاصل قولهم أنْ يُقال: يجب تراخي المفعول عن فعل الفاعل، وقد خلطوا بين تراخي الإرادة وتراخي الفعل؛ ولهذا كان يقول ابن رشد في «تهافت التهافت»: «وتراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز، وأما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز»(٢).

ويقصد ابن رشد أن قول الأشاعرة -كأبي حامد الغزالي- يؤول إلىٰ وجوب تراخي المفعول عن فعل الفاعل له، وهذا ما لا يُعقل أبدًا، فالتراخي عن إرادة الفاعل جائزة، أما التراخي عن الفعل كما يقرره الأشاعرة وغيرهم من المتكلمين غير جائز في صريح العقل؛ ولهذا قال ابن رشد عن الإرادة: أنها إن كانت لا أول لها لم يتحدد منها وقت من وقت لحصور المُراد، وهذا يدحض عقيدة الأشاعرة في حدوث العالم بغير حصول سبب متجدد من الإرادة الأزلية(٣).

---

(١) «مجموعة الرسائل والمسائل (ج٥/ ص١٨١)، لابن تيمية.

(٢) «تهافت التهافت» (ص٢٦)، ابن رشد الحفيد.

(٣) «تهافت التهافت» (ص٢٧)، ابن رشد الحفيد.

أي أنني إن أردت كتابة هذا الكتاب، فمن الممكن ألا أكتبه في الوقت الحاضر، بل قد أكتبه بعد يوم أو شهر أو سنة أو غير ذلك، أما إن قمتُ بفعل الكتابة في الوقت الحاضر، فلا يجوز للكِتاب ألا يُكتَبَ إلا بعد يوم أو شهرٍ أو سنة من فعلي.

وهذا يرجع إلىٰ أصل من أصول أهل السُّنَّة وحاصله: أن الفعل لا يوجد في الخارج بغير مقتضياته الضرورية، فالفعل لا يوجد إلا بمقتضاه، أعني هنا: مفعوله، أما الإرادة فلا تستلزم المفعول عقبًا.

ولحل هذه الإشكالية -أعني: تراخي الأثر عن المؤثر التام- قال الأشاعرة بالتعلق الصلوحي، والتعلق التنجيزي، وبعضهم قال بالتنجيزي القديم والتنجيزي الحادث، فقالوا: إن الإرادة قديمة أزلية، والتجدد لا يحدث في الإرادة، وإنما يحدث في التعلق، وإنما يتخصص الأثر بالتنجيزي الحادث، وهو أمر عدمي، أي أن الأثر الوجودي يحدث بأمر عدمي! وهذا كله لا يُعقل البتة، كما أنه تفصيل في كيفيات أفعال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وصفاته، وهو ما ليس لهم فيه دليل عقلي ولا نقلي.

وعلىٰ ذلك كله، فإن أهل السُّنَّة لا يقولون بتراخي الأثر عن المؤثر كما يؤمن فودة وغيره من الأشاعرة، ولا يقولون بمقارنة الأثر للمؤثر كما تقول الفلاسفةُ المشَّاؤون، بل هناك قول ثالث نؤمن به، وهو أن المؤثر يستلزم الأثر عقبه، لا متراخيًا عنه ولا مقارنًا له، وقد اتهم فودة شيخَ الإسلام بالقول الثاني؛ لأنه لا يعلم بوجود قول ثالث بين القولين الأول والثاني(١).

---

(١) نحيل إلىٰ كتاب «قدم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة» لكاملة الكواري، لمن أراد الاستزادة والاطلاع علىٰ حجج المخالفين بتفصيل أكبر في مسألة حوادث لا أول لها.

رابعًا: بيان لوازم المخالفين ممن نفىٰ جواز حوادث لا أول لها:

بيَّنا أن القول بالترجيح بلا مرجح هو أول لازم من اللوازم الباطلة في بداهة العقول لقول المخالفين، ويمكن تلخيص لوازم المخالفين في أمرين:

اللازم الأول: أنَّ الفعل كان ممتنعًا في الأزل ثم صار ممكنًا بدون سبب يقتضي إمكانه، وهذا الانقلاب من الامتناع الذاتي إلىٰ الإمكان الذاتي يجيز أن يكون الشيء ممكنًا ثم واجبًا دون سبب، أو ترجيح الوجود علىٰ العدم للممكنات دون سبب حادث، وهو الترجيح بلا مرجح، وهو باطل.

وقد أوضح ابن ابي العز الحنفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «شرح الطحاوية» أن هذا لازم لا مفر منه للجهمية، فقد حاول الجهمية رد دليل قدم الإمكان بلا أول علىٰ تسلسل الحوادث، فقالوا: «نحن لا نسلِّم أن إمكان الحوادث لا بداية له، لكن نقول: إمكان الحوادث بشرط كونها مسبوقة بالعدم لا بداية له، وذلك لأن الحوادث عندنا تمتنع أن تكون قديمة النوع، [بل] يجب حدوث نوعها ويمتنع قدم نوعها، لكن لا يجب الحدوث في وقت بعينه، فإمكان الحوادث بشرط كونها مسبوقة بالعدم لا أول له، بخلاف جنس الحوادث»(١).

فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فيقال لهم: هب أنكم تقولون ذلك، لكن يقال: إمكان جنس الحوادث عندكم له بداية، فإنه صار جنس الحدوث عندكم ممكنًا بعد أن لم يكن ممكنًا، وليس لهذا الإمكان وقت معين، بل ما من وقت يفرض إلا والإمكان ثابت قبله، فيلزم دوام الإمكان، وإلا لزم انقلاب الجنس من الامتناع إلىٰ الإمكان من غير حدوث شيء.

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية» (ص١٢٨)، ابن أبي العز الحنفي.

ومعلوم أن انقلاب حقيقة جنس الحدوث أو جنس الحوادث، أو جنس الفعل، أو جنس الأحداث، أو ما أشبه هذا من العبارات من الامتناع إلىٰ الإمكان، [هو يُصيِّر](١) ذلك ممكنًا جائزًا بعد أن كان ممتنعًا من غير سبب تجدد، وهذا ممتنع في صريح العقل، وهو أيضًا انقلاب الجنس من الامتناع الذاتي إلىٰ الإمكان الذاتي، فإن ذات جنس الحوادث عندهم تصير ممكنة بعد أن كانت ممتنعة، وهذا الانقلاب لا يختص بوقت معين، فإنه ما من وقت يقدَّر إلا والإمكان ثابت قبله، فيلزم أنه لم يزل هذا الانقلاب ممكنًا، فيلزم أنه لم يزل الممتنع ممكنًا! وهذا أبلغ في الامتناع من قولنا: لم يزل الحادث ممكنًا، فقد لزمهم فيما فروا إليه أبلغ مما لزمهم فيما فروا منه! فإنه يعقل كون الحادث ممكنًا، ويعقل أن هذا الإمكان لم يزل، وأما كون الممتنع ممكنًا فهو ممتنع في نفسه، فكيف إذا قيل: لم يزل إمكان هذا الممتنع؟!»(٢).

وحاصل كلامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أنهم ردوا إمكان الحوادث بلا بداية لئلا تكون الحوادث قديمة النوع، فإما أن يثبتوا قِدم إمكان حدوث جنس الحوادث، فيلزمهم ما فروا منه!

أو يقرروا أن إمكان جنس الحوادث عندهم له بداية، وعندئذ فإن إمكان جنس الحوادث انقلب من الامتناع إلىٰ الإمكان، فيلزم من ذلك أن ذلك الانقلاب لم يزل ممكنًا، أي إن إمكان ذلك الانقلاب لا أول له. ثم بما أن هذا الانقلاب من الامتناع إلىٰ الإمكان ممتنع، إذن يلزم من قولهم أن الممتنع لم يزل ممكنًا!

اللازم الثاني: وصف الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالعجز والتعطل عن الفعل، وهذا يجب تنزيه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عنه قطعًا.

(١) صححت هذا الموضع كونه كان خطأ في المخطوطة التي نُقلت عنه طبعة الكتاب المنقول منه، وقد اطلعت علىٰ طبعة أخرىٰ منقولة من عدة مخطوطات أخرىٰ فيها هذا اللفظ المُصَحَّح.

(٢) المرجع السابق (ص١٢٨، ١٢٩).

وبسبب امتناع التسلسل في الحوادث في المستقبل عند الجهم بن صفوان وأبي الهذيل العلاف، قال الأول بفناء الجنة والنار، وقال الثاني بفناء حركات أهل الجنة والنار، فقرر انقطاع الحركات نفسها دون الذوات؛ فمعتقده أن أهل الجنة والنار يظلُّون في سكون دائم لا يقدر أحد منهم علىٰ الحركة، وقال أبو المعالي الجويني بمسألة الاسترسال، وهي أن الله لا يعلم كل ما يحدث بعينه قبل حدوثه، وإنما يسترسل في العلم بها؛ لأن ما لا يتناهىٰ ممتنع عنده، تعالىٰ الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

قال في ذلك شيخ الإسلام: «ونشأ عن هذا البحث كلامهم في الحوادث المستقبلة، فطرد إمامًا هذا الطريق: الجهم بن صفوان إمام الجهمية الجبرية، وأبو الهذيل العلاف إمام المعتزلة القدرية، فنفيا ثبوت ما لا يتناهىٰ في المستقبل، فقال الجهم بفناء الجنة والنار، وأبو الهذيل اقتصر علىٰ القول بفناء حركات أهل الجنة والنار.

وعن ذلك قال أبو المعالي بمسألة الاسترسال: وهو أن علم الرب تعالىٰ يتناول الأجسام بأعيانها، ويتناول أنواع الأعراض بأعيانها، وأما آحاد الأعراض فيسترسل العلم عليها، لامتناع ما لا يتناهىٰ علمًا وعينًا. وأنكر الناس ذلك عليه، وقالوا فيه أقوالًا غليظة، حتىٰ يقال: إن أبا القاسم القشيري هجَرَه لأجل ذلك»(١).

أما الأدلة العقلية والنقلية علىٰ بقاء الجنة والنار وعلىٰ علم الله المسبق بكل شيء بعينه فحاضرة في كتب أهل السُّنَّة والجماعة؛ فهي أصول لعقائد السلف قاطبة، فلا داعي لتكرارها في هذا الموضع حيث أهدُف إلىٰ الاختصار قدر الإمكان، وقد كَفَّر السلف الجهمَ والعلَّافَ علىٰ تلك الأقوال؛ لأنها تعارض وتُكَذِّب صريح الأدلة النقلية من الكتاب والسُّنَّة، وقد كتب ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أبيات في «نونيته» في إيضاح وانتقاد معتقدات الجهم وأبي الهذيل ومعطِّلة أفعال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أزلًا، فقال:

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٣٠٥).

وَقَضَىٰ بِأَنَّ اللهَ كَانَ مُعَطَّلًا وَالْفِعْلُ مُمْتَنِعٌ بِلَا إِمْكَانِ
ثُمَّ اسْتَحَالَ وَصَارَ مَقْدُورًا لَهُ مِنْ غَيْرِ أَمْرٍ قَامَ بِالدَّيَّانِ
بَلْ حَالُهُ سُبْحَانَهُ فِي ذَاتِهِ قَبْلَ الْحُدُوثِ وَبَعْدَهُ سِيَّانِ
وَقَضَىٰ بِأَنَّ النَّارَ لَمْ تُخْلَقْ وَلَا جَنَّاتُ عَدْنٍ بَلْ هُمَا عَدَمَانِ
فَإِذَا هُمَا خُلِقَا لِيَوْمِ مَعَادِنَا فَهُمَا عَلَىٰ الْأَوْقَاتِ فَانِيَتَانِ
وَتَلَطَّفَ الْعَلَّافُ مِنْ أَتْبَاعِهِ فَأَتَىٰ بِضِحْكَةِ جَاهِلٍ مَجَّانِ
قَالَ الْفَنَاءُ يَكُونُ فِي الْحَرَكَاتِ لَا فِي الذَّاتِ وَاعَجَبًا لِذَا الْهَذَيَانِ
أَيَصِيرُ أَهْلُ الْخُلْدِ فِي جَنَّاتِهِمْ وَجَحِيمِهِمْ كَحِجَارَةِ الْبُنْيَانِ
مَا حَالُ مَنْ قَدْ كَانَ يَغْشَىٰ أَهْلَهُ عِنْدَ انْقِضَاءِ تَحَرُّكِ الْحَيَوَانِ
وَكَذَاكَ مَا حَالُ الَّذِي رَفَعَتْ يَدَا هُ أَكْلَةً مِنْ صَحْفَةٍ وَخِوَانِ
فَتَنَاهَتِ الْحَرَكَاتُ قَبْلَ وُصُولِهَا لِلْفَمِّ عِنْدَ تَفَتُّحِ الْأَسْنَانِ
وَكَذَاكَ مَا حَالُ الَّذِي امْتَدَّتْ يَدٌ مِنْهُ إِلَىٰ قِنْوٍ مِنَ الْقِنْوَانِ
فَتَنَاهَتِ الْحَرَكَاتُ قَبْلَ الْأَخْذِ هَلْ يَبْقَىٰ كَذَلِكَ سَائِرَ الْأَزْمَانِ
تَبًّا لِهَاتِيكَ الْعُقُولِ فَإِنَّهَا وَاللهِ قَدْ مُسِخَتْ عَلَىٰ الْأَبْدَانِ
تَبًّا لِمَنْ أَضْحَىٰ يُقَدِّمُهَا عَلَىٰ الْـ آثَارِ وَالْأَخْبَارِ وَالْقُرْآنِ

وعلىٰ هذا فيُمكن تلخيص الأسباب التي سببت هذا الغلط عند المعارضين من جهمية ومعتزلة وأشاعرة في الأسباب التالية:

أولًا: عدم تصور الأزل تصورًا صحيحًا، فإن الأزل عدم البداية، فلا يجوز أن يُقال: يجب وجود حادث أول، أو فعل أول، فإن الأزل يعني لا بداية ولا أول؛ ولذلك يقول ابن رشد في «تهافت التهافت»: إن النفس لا تتصوَّر ما هو غير متناهٍ في وجوده(١)، وذلك

(١) «تهافت التهافت» (ص٣٤)، ابن رشد الحفيد.

عمدة الخلل في تصوُّر المخالفين للأزل، وعليه عمدة الخلل في تصوُّر المخالفين لمسألة التسلسل.

ثانيًا: عدم التفريق بين النوع والعين، فإن قِدم النوع ليس كقِدم العَين، وقدم النوع لا يلزم منه قدم عين من الأعيان إلا إن كان تصور الأزل خاطئًا، كما يتصوره المخالفون علىٰ أنه وقت من الأوقات بدأ فيه كل الأمر، والأزل ليس من ذلك في شيء البتة كما بيَّنا في غير موضع.

ثالثًا: عدم التفريق بين تسلسل العلل والفاعلين وبين تسلسل الآثار والمفعولات، فقد استدل البعض بأمثلة تظهر فساد التسلسل، وهو في حقيقته تسلسل في العلل وليس تسلسل في الآثار.

خامسًا: بيان الواجب والممكن والممتنع من التسلسل:

وبعد كل ما ذُكِر يُمكن تلخيص أنواع التسلسل إلىٰ ثلاثة أنواع:

أولًا: التسلسل الممتنع، وهو التسلسل في العلل والفاعلين والمؤثرات: وذلك بأن يكون للفاعل فاعل، وللفاعل فاعل إلىٰ ما لا نهاية له، وهذا ممتنع باتفاق العقلاء.

ثانيًا: التسلسل الممكن، وهو التسلسل في المفعولات والآثار، وذلك بأن يكون كل حادث قبله حادث وهكذا إلىٰ ما لا بداية، أو يكون كل حادث بعده حادث وهكذا إلا ما لا نهاية، وهذا قول أهل السُّنَّة وأساطين الفلاسفة.

وهذا كأن يُقال: تسلسل جنس هذا العالم، هو ممكن وليس بواجب، وكذلك أن يُقال: تسلسل المخلوقات العاقلة، فهو ممكن وليس بواجب.

وهذا هو مقصود ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ عندما قال بالقدم النوعي للعالم.

ثالثًا: التسلسل الواجب، وهو تسلسل أفعال الرب سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ ودوامها أزلًا وأبدًا؛ فكل فعل مسبوق بفعل آخر قبله بلا بداية، وكل فعل بعده فعل بلا نهاية.

وهذا كأن يُقال: تسلسل فعل الخلق، فهو واجب؛ لأن الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ متصف بالخالقية أزلًا، ولا يعني ذلك لزوم تسلسل نوع معين من المخلوقات كالعالَم أو غيره.

وقد لخَّص تلميذ شيخ الإسلام ابنُ قيم الجوزية رَحِمَهُ ٱللَّهُ كل ما ذكرناه بأسلوب ماتع في كتابه «شفاء العليل» في سياق عرضه لمناظرة بين قدري وسنِّي، فقال: «وأجابت طائفة أخرىٰ من أهل السُّنَّة والحديث عن هذا بالتزام التسلسل **وقالوا: ليس في العقل ولا في الشرع ما ينفي دوام فاعلية الرب سبحانه وتعاقب أفعاله شيئًا قبل شيء إلىٰ غير غاية كما تتعاقب شيئًا بعد شيء إلىٰ غير غاية فلم تزل أفعالًا**.

قالوا: والفعل صفة كمال، ومَن يفعل أكمل ممن لا يفعل.

قالوا: ولا يقتضي صريح العقل إلا هذا، ومن زعم أن الفعل كان ممتنعًا عليه سبحانه في مُدد غير مقدرة لا نهاية لها ولا يقدر أن يفعل ثم انقلب الفعل من الاستحالة الذاتية إلىٰ الإمكان الذاتي من غير حدوث سبب ولا تغير في الفاعل فقد نادىٰ علىٰ عقله بين الأنام.

قالوا: وإذا كان هذا في العقول جاز أن ينقلب العالَم من العدم إلىٰ الوجود من غير فاعل وإن امتنع هذا في بداية العقول فكذلك نجد إمكان الفعل وانقلابه من الامتناع الذاتي إلىٰ الإمكان الذاتي بلا سبب، وأما أن يكون هذا ممكنًا وذاك ممتنعًا فليس في العقول ما يقتضي ذلك.

قالوا: والتسلسل لفظ مجمل لم يرد بنفيه ولا إثباته كتاب ناطق ولا سنة متبعة، فيجب مراعاة لفظه وهو ينقسم إلىٰ: واجب وممتنع وممكن، كالتسلسل في المؤثر محال ممتنع لذاته، وهو أن يكون مؤثرين كل واحد منهم استفاد تأثيره ممن قبله لا إلىٰ غاية،

والتسلسل الواجب ما دل عليه العقل والشرع من دوام أفعال الرب تعالىٰ في الأبد، وأنه كلما انقضىٰ لأهل الجنة نعيم أَحدث لهم نعيمًا آخر لا نفاد له، وكذلك التسلسل في أفعاله سبحانه من طرق الأزل وأن كل فعل مسبوق بفعل آخر، **فهذا واجب في كلامه فإنه لم يزل متكلمًا إذا شاء ولم تحدث له صفة الكلام في وقت، وهكذا أفعاله التي هي من لوازم حياته فإن كل حي فعَّال، والفرق بين الحي والميت بالفعل**؛ ولهذا قال غير واحد من السلف: الحي الفعال، وقال عثمان بن سعيد: كل حي فعَّال(١)، ولم يكن ربنا سبحانه قط في وقت من الأوقات المحققة أو المقدرة معطَّلًا عن كماله من الكلام والإرادة والفعل، **وأما التسلسل الممكن فالتسلسل في مفعولاته من هذا الطرف كما يتسلسل في طرف الأبد،** فإنه إذا لم يزل حيًّا قادرًا مريدًا متكلمًا وذلك من لوازم ذاته فالفعل ممكن هذه الصفات له، **وأن يفعل أكمل من أن لا يفعل، ولا يلزم من هذا أنه لم يزل الخلق معه، فإنه سبحانه متقدم علىٰ كل فرد من مخلوقاته تقدمًا لا أول له**، فلكل مخلوق أول والخالق سبحانه لا أول له، فهو وحده الخالق وكل ما سواه مخلوق كائن بعد أن لم يكن، قالوا: وكل قول سوىٰ هذا فصريح العقل يرده ويقضي ببطلانه، وكل من اعترف بأن الرب سبحانه لم يزل قادرًا علىٰ الفعل لزمه أحد الأمرين لا بد له منهما: إما أن يقول بأن الفعل لم يزل ممكنًا، وإما أن يقول: لم يزل واقعًا، وإلا تناقض تناقضًا بيِّنًا؛ حيث زعم أن الرب سبحانه لم يزل قادرًا علىٰ الفعل، والفعل محال ممتنع لذاته، لو أراده لم يكن وجوده، بل فرض إرادته عنده محال، وهو مقدور له، وهذا قول ينقض بعضه بعضًا...

---

(١) يقصد قول عثمان بن سعيد الدارمي في كتابه «النقض علىٰ المريسي»: «كل حي متحركٌ لا محالة، وكل ميت غير متحرك لا محالة»، انظر: «النقض علىٰ المريسي» (ص٧١).

قالوا: فإذا كان القول بالتسلسل لازمًا لكل من قال: إن الرب تعالىٰ لم يزل قادرًا علىٰ الخلق يمكنه أن يفعل بلا ممانع، فهو لازم لك، كما ألزمته لخصومك، فلا ينفردون بجوابه دونك. وأما ما ألزموك به من وجود مفعول بلا فعل، ومخلوق بلا خلق، فهو لازم لك وحدك.

قالوا: ونحن إنما قلنا: الفعل صفة قائمة به سبحانه وهو قادر عليه لا يمنعه منه مانع، والفعل القائم به ليس هو المخلوق المنفصل عنه، فلا يلزم أن يكون معه مخلوقًا في الأزل إلا إذا ثبت أن الفعل اللازم يستلزم الفعل المتعدي، وأن المتعدي يستلزم دوام نوع المفعولات، ودوام نوعها يستلزم أن يكون معه سبحانه في الأزل شيء منها، وهذه الأمور لا سبيل لك ولا لغيرك إلىٰ الاستدلال علىٰ ثبوتها كلها»(١).

إذن، فيمكن تلخيص هذا التقرير فنقول: إن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لم يكن معطَّلًا في أيِّ وقت، بل كان سبحانه فعَّالًا لما يريد أزلًا، وبذلك فإن مقتضيات صفاته قديمة، فإنه يتكلم سبحانه متىٰ شاء أزلًا، ويخلق سبحانه متىٰ شاء أزلًا، وبناءً علىٰ ذلك فإن نوع الكلام قديم، فما كلام إلا وقبله كلام بلا بداية؛ لأن الأزل يعني عدم البداية، وعلىٰ هذا فإن نوع المخلوقات قديم أيضًا، فما من مخلوق إلا ويسبقه مخلوق وهكذا بلا بداية، وبذلك فإن التسلسل في الحوادث بلا بداية ولا نهاية جائز.

❁❁❁

(١) «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل» (ص١٥٦، ١٥٧)، ابن قيم الجوزية.

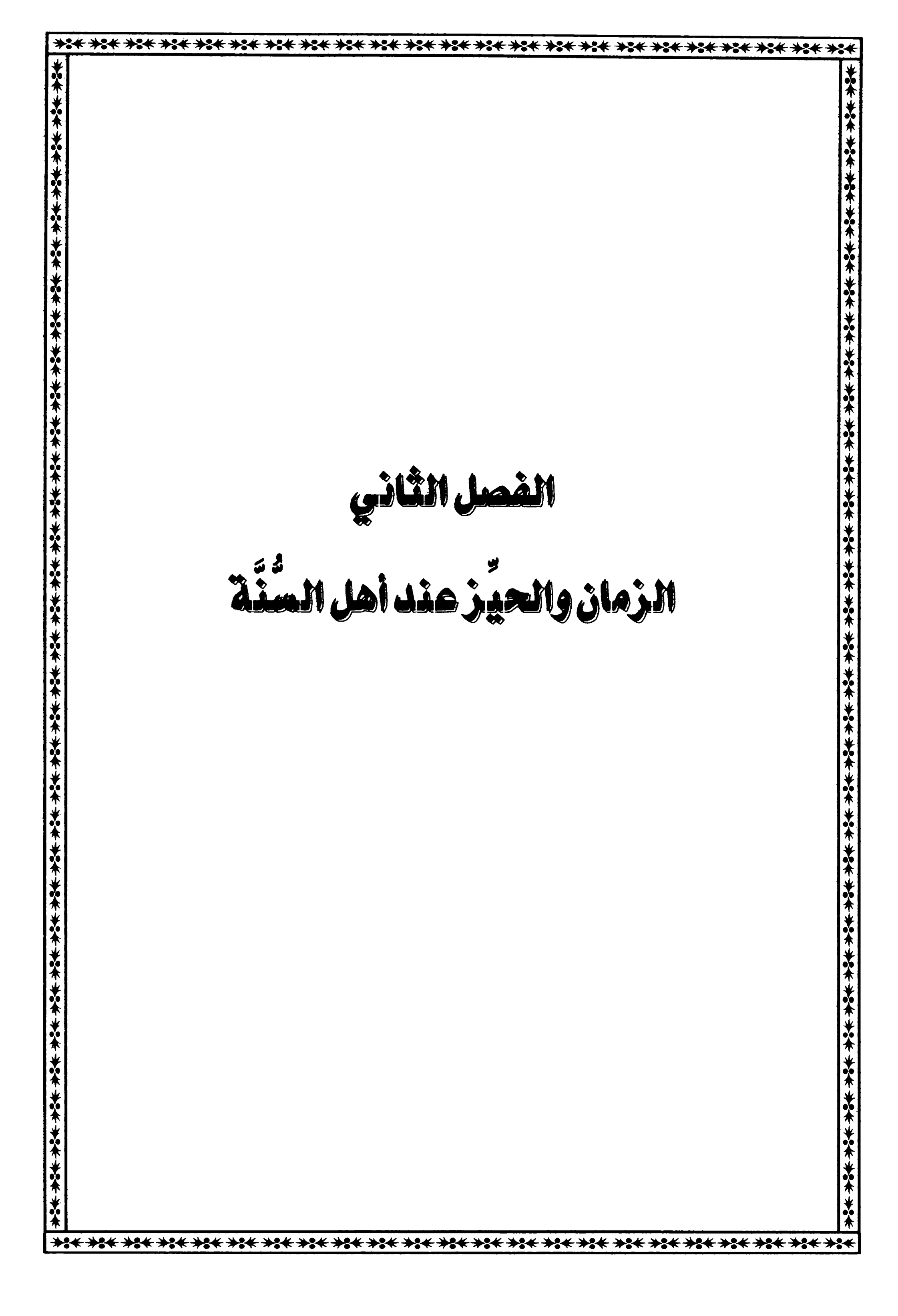
في ختام الفصل:

وبذلك قد تم -بحمد الله ومنته- فصل التقريرات العقدية والفلسفية، وكلها تقريرات فيها من الفوائد ما يعين علىٰ كشف ثغرات وأخطاء المخالفين لعقيدة أهل السُّنَّة من فلاسفة ومتكلمين، فإن كل المخالفات يمكن إحالتها إلىٰ خلل في الفَهم لأي أصل من الأصول المقررة في هذا الفصل، وسيأتي مزيد تفصيل في ذلك عند مناقشة المخالفين والرد علىٰ شبهاتهم في المواضع الخاصة بذلك.

أما إن كانت تلك الأصول والتقريرات بفروعها غير واضحة لك تمام الوضوح، فلا أجيز لك قراءة الفصول التالية لهذا؛ فإن إقامة الحجة للانتصار لمعتقد أهل السُّنَّة قائم علىٰ تلك الأصول والتقريرات، والخلل في فهمها قد يوهمك بأن حجة أهل السُّنَّة ليست قائمة بالحق، وقد يكون ذلك فيه من الفتن ما أبرأ منه أمام الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ ولذلك قد كتبت في المقدمة أنني لا أجيز مفاتحة العوام في المباحث الدقيقة الواردة في الكتاب إلا عند الضرورة لتصحيح العقائد الخاطئة، ومن تلك المباحث الدقيقة: التسلسل في الحوادث والقدم النوعي، وإلا فإن المباحث الأخرىٰ كإثبات صفات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فبيانها واجب لكافة الناس من قِبل طلبة العلم.

ثم ها هنا لا أجيز لمن لم يستوعب الأصول والتقريرات المذكورة في هذا الفصل استكمال باقي المباحث؛ لأن فيها عرضًا لشبهات المخالفين لأهل السُّنَّة وحججهم، والرد عليها إنما هو مبني علىٰ تلك الأصول والتقريرات؛ فإن استوعبتها فهمتَ الحجة، وإن لم تستوعبها فسيؤول بك ذلك إلىٰ الحيرة.

❁❁❁



الفصل الثاني

الزمان والحيِّز عند أهل السُّنَّة

المبحث الأول

نظرية ابن تيمية في الحيِّز والزمان

رحم الله شيخ الإسلام، الذي نسأل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أن يجمعنا به في جنات الخلد مع الرسل والأنبياء والصحابة والعلماء الكرام، لقد كان عقلًا فذًّا لم يأت مِن بعده مَن يضاهيه مكانتَه من أهل السُّنَّة والجماعة، فقد تبحر في بطون العلوم كلها يأخذ منها الحق، وله مصنفات جليلة فيها درر عظيمة القدر، وقد قيل: إنه إذا قرئ في مجلس آياتٌ من القرآن العظيم كان يشرع في تفسيرها، فينقضي المجلس بجملته، والدرس بزمنه، وهو في تفسير آية منها، وهو يفعل ذلك بديهة(١).

وقد قيل: إنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ كان قد شرع في تصنيف تفسير لو أتمَّه لبلغ خمسين مجلدًا(٢)، وقد كان رَحِمَهُ ٱللَّهُ يحفظ العلم عن ظهر قلب، ويذكر البزَّار رَحِمَهُ ٱللَّهُ حكاية عجيبة في ذلك، فقال: «حكىٰ مَن يوثق بنقله أنه كان يومًا بمجلس ومحدِّثٌ يقرأ عليه بعضَ الكتب الحديثية، وكان سريع القراءة، فعارضه الشيخ في اسم رجل في سند الحديث قد ذكره القارئ بسرعة، فذكر الشيخ أن اسمه فلان بخلاف ما قرأ، فاعتبروه فوجدوه كما قال الشيخ، فانظر إلىٰ هذا الإدراك السريع والتنبيه الدقيق العجيب ولا يقدر علىٰ مثله إلا من اشتدت معرفته وقوي ضبطه»(٣).

وقد كانت مؤلفات شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ ملاذًا لمَن وقع في الشك والحيرة والسفسطة من كلام المتكلمين والفلاسفة، وقد حكي البزَّار عن ذلك حكاية قال فيها:

---

(١) «الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية» (ص٢٠)، عمر بن علي البزَّار.

(٢) «الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية» (ص٢١)، عمر بن علي البزَّار.

(٣) «الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية» (ص٣٠)، عمر بن علي البزَّار.

«حدثني غير واحد من العلماء الفضلاء النبلاء الممعنين بالخوض في أقاويل المتكلمين لإصابة الثواب وتمييز القشر من اللباب، أن كلًّا منهم لم يزل حائرًا في تجاذب أقوال الأصوليين ومعقولاتهم، وأنه لم يستقر في قلبه منها قول ولم يَبِن له من مضمونها حق، بل رآها كلها مُوقعة في الحيرة والتضليل، وجلها ممعن بتكلف الأدلة والتعليل، وأنه كان خائفًا علىٰ نفسه من الوقوع بسببها في التشكيك والتعطيل حتىٰ منَّ الله تعالىٰ عليه بمطالعته مؤلفات هذا الإمام أحمد ابن تيمية شيخ الإسلام، وما أورده من النقليات والعقليات في هذا النظام، فما هو إلا أن وقف عليها وفهمها فرآها موافقةً للعقل السليم، وعلمها حتىٰ انجلىٰ ما كان قد غشيه من أقوال المتكلمين من الظلام، وزال عنه ما خاف أن يقع فيه من الشك وظفر بالمرام»(١).

وقد اعتنىٰ شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأصول الدين بشكل فائق، وأكثر التصنيف فيه، وذلك ذبًّا عن معتقد أهل السُّنَّة والجماعة، وقد سأل البزَّار شيخَ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ تصنيفَ مؤلَّف فقهي ليكون عمدةً في الإفتاء، فأوضح له ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ سرَّ اهتمامه بالتصنيف في أصول الدين والعقائد.

وحكىٰ ذلك البزَّار فقال: «ولقد أكثر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ التصنيفَ في الأصول فضلًا عن غيره من بقية العلوم، فسألته عن سبب ذلك والتمست منه تأليف نص في الفقه يجمع اختياراته وترجيحاته ليكون عمدةً في الإفتاء، فقال لي ما معناه: الفروع أمرها قريب، ومَن قلَّد المسلم فيها أحد العلماء المقلدين جاز له العمل بقوله ما لم يتيقن خطأه، وأما الأصول فإني رأيت أهل البدع والضلالات والأهواء -كالمتفلسفة والباطنية والملاحدة والقائلين بوحدة الوجود والدهرية والقدرية والنصيرية والجهمية والحلولية والمعطلة والمجسمة

(١) «الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية» (ص٣٢، ٣٣)، عمر بن علي البزَّار.

والمشبهة والراوندية والكلابية والسليمية وغيرهم من أهل البدع- قد تجاذبوا فيها بأَزِمَّة الضلال، وبان لي أن كثيرًا منهم إنما قصد إبطال الشريعة المقدسة المحمدية الظاهرة العلية علىٰ كل دين، وأن جمهورهم أوقع الناس في التشكيك في أصول دينهم؛ لهذا قلَّ أن سمعت أو رأيت معرضًا عن الكتاب والسُّنَّة مقبلًا علىٰ مقالاتهم إلا وقد تزندق أو صار علىٰ غير يقين في دينه واعتقاده، فلما رأيت الأمر علىٰ ذلك بان لي أنه يجب علىٰ كل من يقدر علىٰ دفع شبههم وأباطيلهم وقطع حجتهم وأضاليلهم أن يبذل جهده ليكشف رذائلهم ويزيف دلائلهم ذبًّا عن الملة الحنيفية والسنة الصحيحة الجلية»(١).

فرحم الله الشيخ الإمام الذي قيل فيه: «لا تكاد نفسه تشبع من العلم، ولا تروىٰ من المطالعة، ولا تمل من الاشتغال، ولا تكل عن البحث. وقَلَّ أن دخل في علم من العلوم من باب من أبوابه إلا ويُفتح له من ذلك الباب أبواب، ويستدرك مستدركات في ذلك العلم علىٰ حُذَّاق أهله، معضودةً بالكتاب والسُّنَّة»(٢).

وقد قيل عنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إنه ما سئل عن فن من الفنون إلا وظن السامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن مِن فرْطِ علمه ببطون ذلك الفن ودقائقه، فقيل: «قال العلَّامة كمال الدين ابن الزَّملكاني: كان إذا سئل عن فن من العلم ظن الرائي والسامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن، وحكم أن أحدًا لا يعرف مثله.

وكان الفقهاء من سائر الطوائف إذا جلسوا معه استفادوا في مذاهبهم منه ما لم يكونوا عرفوه قبل ذلك، ولا يُعرف أنه ناظر أحدًا فانقطع معه، ولا تكلَّم في علم من

---

(١) «الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية» (ص٣٣، ٣٤)، عمر بن علي البزَّار.

(٢) «العقود الدرية في ذكر بعض مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية»، ويليه: «الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية» (ص١٠).

العلوم، سواءٌ كان من علوم الشرع أو غيرها إلا فاق فيه أهله والمنسوبين إليه. وكانت له اليد الطولىٰ في حُسن التصنيف، وجودة العبارة، والترتيب والتقسيم والتبيين»(١).

وقد كان شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ إمامًا في نشر العلم في كل وقت وحين، حتىٰ في محنته وسجنه، فقيل عنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولما دخلَ الحبس وجد المحابيس مشتغلين بأنواعٍ من اللعب يلتهون بها عمَّا هم فيه، كالشطرنج والنرد ونحو ذلك من تضييع الصلوات، فأنكر الشيخُ ذلك عليهم أشدَّ الإنكار، وأمرهم بملازمة الصلاة، والتوجُّه إلىٰ الله بالأعمال الصالحة، والتسبيح والاستغفار والدعاء. وعلَّمهم من السُّنة ما يحتاجون إليه، ورغَّبهم في أعمال الخير، وحَضَّهم علىٰ ذلك، حتىٰ صار الحبس بما فيه من الاشتغال بالعلم والدين خيرًا من كثير من الزوايا والرُّبط والخوانق والمدارس، وصار خلقٌ من المحابيس إذا أُطلقوا يختارون الإقامةَ عنده، وكثر المتردِّدون إليه حتَّىٰ كان السِّجن يمتلئ منهم»(٢).

إن مصنفات شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ لا مثيل لها في التاريخ الإسلامي كاملًا، فقد جمع رَحِمَهُ ٱللَّهُ بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية، وجمع بين التمسك بالكتاب والسُّنَّة والتبحر في علوم الفلسفة والمنطق والعقل، وأزعم أن مؤلفاته قد أسست منظومة عقلية كاملة جمعت الأصول الأساسية لمعتقد أهل السُّنَّة والجماعة، فوصل إلىٰ منتهىٰ المباحث العقلية التي ذبَّت عن أصول عقائد الدين الحنيف؛ لذلك فإن المنظومة الفلسفية التي أسسها ابن تيمية لا مثيل لها في التاريخ الإسلامي، وإن كان من تلك

---

(١) «العقود الدرية في ذكر بعض مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية»، ويليه: «الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية» (ص١٣).

(٢) «العقود الدرية في ذكر بعض مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية»، ويليه: «الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية» (ص٣٣١).

الأصول ما لم ينفرد به وحده، بل سبقه إليه بعض الأئمة الكرام، إلا أنه لم يُعرَف عن إمام من أئمة أهل السُّنَّة أنه قد صَنَّف في كافة المباحث العقدية والفلسفية وأسس لمنظومة كاملة كما أسس وصَنَّف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ.



المطلب الأول

قوله في الزمان

أما الزمان عند ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ فهو موجود داخل الذهن لا خارجه، وهذا لا ينفي كون الزمن مخلوقًا، إلا أن جنس الزمان قديم، وهو عنده مقدار الحركة، فالزمن المعين هو مقدار الحركة المعينة، وقد وضح ذلك رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «الجواب الصحيح» فقال: «**وأن الزمان هو مقدار الحركة**، بل إذا كان الله قد خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام كما أخبرت به الرسل، لم تكن تلك الأيام التي خلق الله فيها السماوات والأرض هي مقدار حركة الشمس التي هي مما خلق في تلك الأيام.

بل وقد أخبر الله تعالىٰ أنه كان عرشه علىٰ الماء قبل أن يخلق السماوات والأرض، وأخبر أنه خلق السماوات من دخان، وهو بخار الماء. فإذا كان قبل هذه الحركات المشهودة حركاتٌ أخر لأجسام غير هذه الأجسام المشهودة، لم يكن هذا مناقضًا لما دل عليه العقل»(١).

أما قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأن الزمان هو مقدار الحركة» **يعني**: أن الزمان هو التجريد الذهني للحركة، فالزمان هو مقدارها، والمقدار تجريد لا وجود له خارج الذهن.

وقوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «بل إذا كان الله قد خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام كما أخبرت به الرسل، لم تكن تلك الأيام التي خلق الله فيها السماوات والأرض هي مقدار حركة الشمس التي هي مما خلق في تلك الأيام» **يعني**: أن إخباره سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بخلق السموات والأرض في ستة أيام ليس مشكلًا علىٰ النظر البتة، فإن هذه الأيام ليست كأيامنا، فأيامنا هذه مجردة من حركة الشمس.

---

(١) «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح» (٦/ ١٨٠).

وهنا قد قاس رَحِمَهُ ٱللَّهُ الأيام الأرضية بحركة الشمس، إلا أن ذلك قد لا يكون دقيقًا للوهلة الأولىٰ عند القراء، فإن اليوم الأرضي هو مقدار حركة الأرض حول محورها مرة كاملة، ومع ذلك فقد يُقال: إن اليوم الأرضي هو جزء من ثلاثمائة وخمسة وستين من مقدار حركة الأرض حول الشمس دورة كاملة، وقد يُقال: إن اليوم الأرضي هو حضور أشعة الشمس وغيابها مرة واحدة متتابعة علىٰ بقعة من الأرض، وبالتالي يصح أن يُقاس مقدار اليوم بحركة الشمس، فلا إشكال هنا في قوله أبدًا رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وقد وضَّح رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن القول بأن الأيام الستة التي خلق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فيها العالم هي نفسها تلك الأيام الأرضية فيه لبس، فإن الأيام الأرضية تُقاس بالأرض نفسها أو بالشمس حسب قياس الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وبناءً علىٰ ذلك فإن الشمس مخلوقة في تلك الأيام الست، فلا يصح أن يُقال بأن الأيام الست كانت علىٰ مقدار ما خُلِق فيها.

وقد وافق ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أرسطوطاليس في قوله بأن الزمان هو مقدار الحركة، وبامتناع حدوث نوع الحركة، فقال في شرحه لحديث النزول: «فأرسطو وأتباعه يقولون: إن الحركة يمتنع أن يحدث نوعها بعد أن لم يكن؛ ولأنه من المعلوم بصريح المعقول أن الذات إذا كانت لا تفعل شيئًا ثم فعلت بعد أن لم تفعل، فلا بد من حدوث حادث من الحوادث، وإلا فإذا قدرت علىٰ حالها وكانت لا تفعل، فهي الآن لا تفعل، فإذا كانت الآن تفعل، لزم دوام فعلها.

ويقولون: [قبل وبعد] مستلزم للزمان، فمن قال بحدوث الزمان لزمه القول بقدمه من حيث هو قائل بحدوثه.

ويقولون: الزمان مقدار الحركة فيلزم من قِدمه قِدمُها، ويلزم من قدم الحركة قدم المتحرك -وهو الجسم-، فيلزم ثبوت جسم قديم، ثم يجعلون ذلك الجسم القديم هو الفلك، ولكن ليس لهم علىٰ هذا حجة، كما قد بسط في موضع آخر»(١).

أما **قوله** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فأرسطو وأتباعه يقولون: إن الحركة يمتنع أن يحدث نوعها بعد أن لم يكن؛ ولأنه من المعلوم بصريح المعقول أن الذات إذا كانت لا تفعل شيئًا ثم فعلت بعد أن لم تفعل، فلا بد من حدوث حادث من الحوادث، وإلا فإذا قدرت علىٰ حالها وكانت لا تفعل، فهي الآن لا تفعل، فإذا كانت الآن تفعل، لزم دوام فعلها» **يعني**: أن أرسطوطاليس وأتباعه يقولون بامتناع حدوث نوع الحركة، أي أن الحركة تلزم دوام الحركة، والسكون يلزم دوام السكون، فإن كانت الذات لا تفعل، فهي الآن لا تفعل، وإن كانت الآن تفعل، لزم دوام فعلها، وبناءً علىٰ ذلك فإن قيل: إن الزمان هو مقدار الحركة، ثم أثبتنا أن الحركة الآن تستلزم دوام الحركة، قلنا: إن جنس الزمان قديم؛ ولذلك أيضًا نقول بالتسلسل في الحوادث وبحوادث لا أول لها ولا آخر لها.

وقوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ويقولون: الزمان مقدار الحركة فيلزم من قِدمه قدمُها، ويلزم من قدم الحركة قدم المتحرك -وهو الجسم- فيلزم ثبوت جسم قديم» **يعني**: أن أرسطوطاليس وأتباعه يقولون بأن الزمان هو مقدار الحركة، فإن كانت الحركة قديمة لامتناع حدوث جنسها، فإن قِدمَ جنس الحركة يعني قدم الجسم المتحرك، ويعني قدم جنس الزمان أيضًا الذي هو مقدار القديم، ومع ذلك فإن أرسطوطاليس وأتباعه قد جعلوا الجسم المتحرك القديم هو الفلك، وهذا معروف عن أرسطو بقوله بقدم الأفلاك، وهذا باطل في صريح العقل.

---

(١) «شرح حديث النزول» (ص١٧٤)، ابن تيمية.

وبالطبع قد تبع ابن سينا قول أرسطو في ماهية الزمان، فالزمان عند أرسطو مقدار الحركة، وكذلك عند ابن سينا، فقال في النجاة: «فإذن ليس هذا المقدار مقدار هيئة قارَّة، فهو إذن مقدار هيئة غير قارة وهو الحركة، ولهذا لا يتصوَّر الزمان إلا مع الحركة، ومتىٰ لم يُحَس بحركة فلم يُحس بزمان»(١).

وكذلك تبع أرسطو في ذلك يعقوبُ بن إسحاق الكندي، فهو كأرسطو يربط الزمان بالحركة، ويربطهما أيضًا بالجسم، فالزمان زمان الجسم، أي مدة وجوده؛ لأنه ليس للزمان وجود مستقل، والحركة هي حركة الجسم، وليس لها وجود مستقل، فإن كانت حركة كان زمان، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان(٢).

وقد قرر شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن جنس الزمان هو مقدار جنس الحركة، وأن الزمان المعين هو مقدار الحركة المعينة، فهنا التفريق بين الجنس والعين في الزمان، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شرح حديث النزول: «فإن الزمان إذا قيل: إنه مقدار الحركة، كان جنس الزمان مقدار جنس الحركة، لا يتعين في ذلك أن يكون مقدار حركة الشمس أو الفلك»(٣).

ثم قال بعد ذلك: «وأهل الملل متفقون علىٰ أن الله خلق السموات والأرض في ستة أيام، وخلق ذلك من مادة كانت موجودة قبل هذه السموات والأرض، وهو الدخان الذي هو البخار، كما قال تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾﴾ [فُصِّلَت: ١١].

---

(١) «النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية» (ص١٥٥)، ابن سينا.

(٢) «رسائل الكندي الفلسفية» (ج١/ ص٧٢).

(٣) «شرح حديث النزول» (ص١٧٧)، ابن تيمية.

وهذا الدخان هو بخار الماء الذي كان حينئذ موجودًا، كما جاءت بذلك الآثار عن الصحابة والتابعين، وكما عليه أهل الكتاب، كما ذكر هذا كله في موضع آخر.

وتلك الأيام لم تكن مقدار حركة هذه الشمس وهذا الفلك، فإن هذا مما خلق في تلك الأيام، بل تلك الأيام مقدرة بحركة أخرىٰ. وكذلك إذا شق الله هذه السموات، وأقام القيامة، وأدخل أهل الجنة الجنةَ، قال تعالىٰ: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴿٦٢﴾﴾ [مريم: ٦٢].

وقد جاءت الآثار عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأنه تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ يتجلىٰ لعباده المؤمنين يوم الجمعة، وأن أعلاهم منزلة من يرىٰ الله تعالىٰ كل يوم مرتين، وليس في الجنة شمس ولا قمر، ولا هناك حركة فلك، بل ذلك الزمان مقدر بحركات، كما جاء في الآثار أنهم يعرفون ذلك بأنوار تظهر من جهة العرش»(١).

أما قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وتلك الأيام لم تكن مقدار حركة هذه الشمس وهذا الفلك، فإن هذا مما خلق في تلك الأيام، بل تلك الأيام مقدرة بحركة أخرىٰ» فهو تأكيد علىٰ ما سبق مِن تقريرٍ؛ مِن أن أيام الخلق كانت مقدرة بحركة أخرىٰ لا نعلمها، وليست هي حركة الفلك داخل العالم كالشمس أو الأرض وغيرهما.

أما قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد جاءت الآثار عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأنه تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ يتجلىٰ لعباده المؤمنين يوم الجمعة، وأن أعلاهم منزلة من يرىٰ الله تعالىٰ كل يوم مرتين، وليس في الجنة شمس ولا قمر، ولا هناك حركة فلك، بل ذلك الزمان مقدر بحركات، كما جاء في الآثار أنهم يعرفون ذلك بأنوار تظهر من جهة العرش» يعني: أنه ثابت بصحيح النقل وجود زمان في الآخرة، ومعلوم أن الجنة خارج هذا العالم الذي نعرفه، فإن الزمان في الجنة مقدار لحركات أخرىٰ.

(١) «شرح حديث النزول» (ص١٧٧، ١٧٨)، ابن تيمية.

والأدلة النقلية على وجود الزمن في الجنة حاضرة ثابتة، ومنها ما استدل به شيخ الإسلام في هذا النص من سورة مريم حيث قال ربنا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ۝٦٢﴾ [مريم: ٦٢].

وقد ذكر ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ وغيره من المفسرين أن الزمان موجود في الجنة، وهو دون ليل ونهار، فقال في تفسير الآية الكريمة: «وقوله: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ۝٦٢﴾ أي: في مثل وقت البكرات ووقت العشيات لا أن هناك ليلًا ونهارًا، ولكنهم في أوقات تتعاقب يعرفون مضيها بأضواء وأنوار.

كما قال الإمام أحمد: حدثنا عبد الرزاق، حدثنا معمر عن همام عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**أول زمرة تلج الجنة صورهم على صورة القمر ليلة البدر لا يبصقون فيها، ولا يتمخطون فيها، ولا يتغوطون، آنيتهم وأمشاطهم الذهب والفضة، ومجامرهم الألوة، ورشحهم المسك، ولكل واحد منهم زوجتان، يرى مخ ساقها من وراء اللحم من الحسن، لا اختلاف بينهم ولا تباغض، قلوبهم على قلب رجل واحد، يسبحون الله بكرةً وعشيًا**»(١) أخرجاه في «الصحيحين» من حديث معمر به.

وقال الإمام أحمد: حدثنا يعقوب، حدثنا أبي، عن ابن إسحاق، حدثنا الحارث بن فضيل الأنصاري، عن محمود بن لبيد الأنصاري، عن ابن عباس قال: قال رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**الشهداء على بارق نهر بباب الجنة في قبة خضراء، يخرج عليهم رزقهم من الجنة بكرةً وعشيًا**»(٢) تفرد به أحمد من هذا الوجه، وقال الضحاك عن ابن عباس: «﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ۝٦٢﴾، قال: مقادير الليل والنهار».

---

(١) «صحيح مسلم» (٢٨٣٤).

(٢) حسنه الألباني في «صحيح الموارد» (١٣٣٤).

وقال ابن جرير: حدثنا علي بن سهم، حدثنا الوليد بن مسلم قال: سألت زهير بن محمد عن قول الله تعالىٰ: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴿٦٢﴾﴾ قال: ليس في الجنة ليلٌ، هم في نور أبدًا ولهم مقدار الليل والنهار، ويعرفون مقدار الليل بإرخاء الحجب وإغلاق الأبواب، ويعرفون مقدار النهار برفع الحجب وبفتح الأبواب، وبهذا الإسناد عن الوليد بن مسلم عن خليد عن الحسن البصري، وذكر أبواب الجنة فقال: أبوابٌ يرىٰ ظاهرها من باطنها، فتكلم وتكلم فتهمهم، انفتحي انغلقي فتفعل، وقال قتادة في قوله: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴿٦٢﴾﴾ فيها ساعتان بكرةٌ وعشيٌّ، ليس ثَمَّ ليلٌ ولا نهارٌ، وإنما هو ضوءٌ ونورٌ، وقال مجاهد: ليس بكرة ولا عشي، ولكن يؤتون به علىٰ ما كانوا يشتهون في الدنيا.

وقال الحسن وقتادة وغيرهما: كانت العرب الأنعم فيهم من يتغدىٰ ويتعشىٰ، فنزل القرآن علىٰ ما في أنفسهم من النعيم، فقال تعالىٰ: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴿٦٢﴾﴾ وقال ابن مهدي عن حماد بن زيد عن هشام عن الحسن ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴿٦٢﴾﴾ قال: البكور يرد علىٰ العشي، والعشي يرد علىٰ البكور، ليس فيها ليلٌ»(١).

إذن، فعلىٰ ذلك يصح القول بثبوت الأدلة النقلية علىٰ وجود الزمان في الجنة بلا ريب، وهو مقدار حركات أخرىٰ غير حركة الفلك كالشمس والأرض المعروفة في الحياة الدنيا.

وقد تضافرت روايات الأحاديث في إثبات وجود الزمن في الجنة، ومن ذلك ما روي في «صحيح ابن حبان» أن سعيد بن المسيب لقي أبا هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فقال: «أسأل الله أن يجمع بيني وبينك في سوق الجنة، قال سعيد: أَوَفيها سوقٌ؟ قال: نعم، أخبرني رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **أن أهل الجنة إذا دخلوها نزلوا فيها بفضل أعمالهم، فيؤذن لهم**

---

(١) «تفسير ابن كثير» (٥/ ٢١٨، ٢١٩).

في مقدار يوم الجمعة من أيام الدنيا فيزورون الله جَلَّوَعَلَا، ويبرز لهم عرشه، ويتبدىٰ لهم في روضة من رياض الجنة، فيوضع لهم منابر من نور ومنابر من لؤلؤ ومنابر من ياقوت ومنابر من زبرجد ومنابر من ذهب ومنابر من فضة، ويجلس أدناهم -وما فيهم دنيٌّ- علىٰ كثبان المسك والكافور ما يرون أن أصحاب الكراسي أفضل منهم مجلسًا...»(١).

فقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«فيؤذن لهم في مقدار يوم الجمعة من أيام الدنيا»** قطعي في الدلالة بلا ريب، فقرر رسولنا الكريم في هذا النص أمرين:

أولًا: وجود أيام وزمان في الجنة.

ثانيًا: أن أيام الجنة وزمانها ليس كأيام الدنيا وزمانها.

وبذلك يصح تقريرنا أن جنس الزمان هو مقدار جنس الحركة، أما الزمان المعين، فهو مقدار الحركة المعينة، كحركة الأرض في الدنيا، وحركات أخرىٰ خارج العالم، وحركات أخرىٰ في الجنة وغير ذلك.

ثم إن الأحاديث النبوية الشريفة في إثبات الأيام خارج العالم مشهورة، ومنها علىٰ سبيل المثال لا الحصر ما ورد في «صحيح مسلم» من أن الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: **«خير يوم طلعت عليه الشمس يوم الجمعة، فيه خلق آدم، وفيه أدخل الجنة، وفيه أخرج منها، ولا تقوم الساعة إلا في يوم الجمعة»**(٢).

وقد أكَّد شيخ الإسلام علىٰ هذا المعنىٰ مرارًا في مصنفاته، فقال في «الصفدية» أثناء رده علىٰ الرازي والأرموي: «بل السموات والأرض إذا كان الله قد خلقهما في ستة أيام كان هذا، الشمس والقمر وهذا الليل والنهار مخلوقة كائنة بعد أن لم تكن، وإن كان بعد

(١) «صحيح ابن حبان» (٧٤٣٨).

(٢) «صحيح مسلم» (٨٥٤).

قيام القيامة انشقاق السموات وتكوير الشمس وخسوف القمر وتناثر الكواكب تكون حركات أخرىٰ ولها زمان آخر... وفي الجنة يوم الجمعة يوم المزيد فهناك أيام معروفة بأمور أخر جعلها الله في الجنة غير الشمس والقمر»(١).

ثم بعد ذلك بصفحات في «الصفدية» وأثناء رده علىٰ الرازي والأرموي، قرر شيخ الإسلام ووضح غلط قول أرسطو بقدم الأفلاك بناءً علىٰ قدم جنس الزمان، فقال بأن استدلال أرسطو علىٰ ذلك غايته تقرير قدم جنس الزمان لا قدم الأفلاك، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأول من عُرف عنه من الفلاسفة المشائين القول بقدم الأفلاك هو أرسطو، وحججه علىٰ ذلك واهية جدًّا لا تدل علىٰ مطلوبه، بل استدلاله علىٰ قدم الزمان وأنه مقدار الحركة، فيلزم قدمها، ثم ظن أن جنس الزمان مقدار حركة الفلك، وهذا غلط عظيم، فإن جنس الزمان إذا قيل: الزمان مقدار الحركة فهو مقدار جنس للحركة لا حركة معينة، بل الزمان المعين مقدار الحركة المعينة؛ ولهذا كان جنس الزمان باقيًا عند المسلمين بعد قيام القيامة وانشقاق السماء وتكوير الشمس، ولأهل الجنة أزمنة هي مقادير حركات هناك غير حركة الفلك، ولهم في الآخرة يوم المزيد يوم الجمعة مع أن الجنة ليس فيها شمس ولا زمهرير، بل أنوار وحركات أخر»(٢).

أما قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأول من عُرف عنه من الفلاسفة المشائين القول بقدم الأفلاك هو أرسطو» **يعني**: بالفلاسفة المشائين أرسطو وأتباعه(٣)، فإن المدرسة المشائية هو

---

(١) «الصفدية» (ج ٢/ ص١٣٧)، ابن تيمية.

(٢) «الصفدية» (ج ٢/ ص١٦٧)، ابن تيمية.

(3)Evans, J. (2005). Peripatetics. In The Oxford Companion to Philosophy. : Oxford University Press. Retrieved 7 Sep. 2021, fromhttps://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199264797.001.0001/acref-9780199264797-e-1879.

اللقب الذي يُطلق عليهم؛ وذلك لأن التعليم في تلك المدرسة عادةً كان أثناء السير، وقد جاءت أسماء أخرىٰ لتلك المدرسة برزت من بعد أرسطو منهم إيفيسوس في القرن الرابع قبل الميلاد، وأندرونيكوس الروديسي في القرن الأول قبل الميلاد، وهو الذي نشر مؤلفات أرسطو وأعتنىٰ بها، ثم ألكسندر الأفروديسي في نهاية القرن الثاني من الميلاد(١).

فيقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: إن أول من قال بقدم الأفلاك من تلك المدرسة هو أرسطوطاليس، وهو ما فنَّده ابن تيمية، فَخَلُصَ إلىٰ أن استدلال أرسطو لا يدل علىٰ مطلوبه أبدًا، ثم أوضح الخلط الذي حصل.

أما **قوله** رَحِمَهُ اللَّهُ: «وحججه علىٰ ذلك واهية جدًّا لا تدل علىٰ مطلوبه، بل استدلاله علىٰ قدم الزمان وأنه مقدار الحركة، فيلزم قدمها، ثم ظن أن جنس الزمان مقدار حركة الفلك، وهذا غلط عظيم» يعني: أنَّ استدلال أرسطوطاليس علىٰ قدم الأفلاك استدلال فاسد، فإن أرسطو قرر أن الزمان هو مقدار الحركة، والحركة قديمة، فيلزم من ذلك قدم الزمان، ثم يلزم من ذلك قدم المتحرك، إلا أن ذلك لا يعني قدم الأفلاك، فقد خَصَّ أرسطو الزمان بحركة الأفلاك، فجعل قدم الزمان بقدم الأفلاك وحركاتها، وهذا غلط جسيم، فقد خلط بين جنس الزمان وبين الزمان المعين، فإن القدم خاص بجنس الزمان، لا بزمن معين.

وهذا الخلط يذكرنا بما حصل للأشاعرة ممن اتهموا أهل السُّنَّة بقولهم بقدم هذا العالم، حيث ظنوا أن قدم الجنس يلزم منه قدم عين من هذا الجنس، وهذا ما حدث أيضًا لمعلمهم الأول أرسطو، فظن أن قدم جنس الزمان يلزم منه قدم زمن معين.

---

(١) «الموسوعة الفلسفية» (ص٤٧٨، ٤٧٩).

لكن ربما يعود تقرير أرسطو ذاك إلىٰ تقريره نظرية المحرك الذي لا يتحرك، فالله عنده لا يتحرك -تمامًا كالأشاعرة-، وبالتالي فلا زمن عنده، وبذلك فإن العالم يقارن المتحرك الذي لا يتحرك؛ ولذلك فالعالم أزلي عنده وعند من تبعه من فلاسفة.

ثم فَصَّل شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في قوله: «فإن جنس الزمان إذا قيل: الزمان مقدار الحركة فهو مقدار جنس للحركة لا حركة معينة، بل الزمان المعين مقدار الحركة المعينة؛ ولهذا كان جنس الزمان باقيًا عند المسلمين بعد قيام القيامة» ويعني: أن الخلط في قول أرسطو هو عدم التفريق بين جنس الزمان وبين الزمان المعين، فإن نحن قررنا أن جنس الزمان قديم وباقٍ؛ فإنه لا وجه ولا دليل يسوغ حصر قدم جنس الزمان في قدم الأفلاك، ثم قرر شيخ الإسلام أن الزمان المعين هو مقدار الحركة المعينة؛ ولهذا فإن جنس الزمان باقيًا عند المسلمين بعد الحياة الدنيا.

وقد قرر ذلك في غير موضع، فقال بأن إثبات قدم جنس الحركة وجنس الزمان لا يلزم منه إثبات قدم مخلوق بعينه أبدًا، ففي «شرح الأصفهانية» قال: «كل ما يحتجون به من دوام الفاعلية ولوازمها: من دوام الحركة، أو مقدار الحركة الذي يسمونه الزمان، أو دوام جنس المدة، أو جنس المادة **فلا يدل علىٰ قِدَم شيء بعينه من العالَم أبدًا**»(١).

ثم قد نص رَحِمَهُ ٱللَّهُ علىٰ أن الزمان قد يُعَبَّر عنه بترتيب الحوادث، وبذلك فهو غير موجود في الخارج، فقال في «بيان التلبيس»: «قد يراد بالزمان مجرد التقدير بالحوادث، كما يقال: هذا قبل هذا بكذا وكذا، وهذا بعد هذا بكذا وكذا، فيكون المراد به تقدير ما بين الحوادث بحوادث أخر، وهذا التقدير من جنس العدد للمعدودات، فإنه بالعدد يظهر زيادة أحد المعدودين علىٰ الآخر ونقصانه عنه ومساواته له، ثم مع ذلك فليس العدد للمعدودات أمرًا موجودًا في الخارج لجوهر قائم بنفسه أو عرض قائم فيها، وإنما

(١) «شرح الأصبهانية» (ص٣٣٠).

هو من باب الفصل والتمييز بين بعضها وبعضها، وهي ممتازة ومنفصلة بذواتها وأعيانها لا بشيء غير ذلك»(١).

ثم نص علىٰ أن عدم تمييز الناس بين كون الأمر موجودًا ذهنيًّا وكونه موجودًا خارجيًّا هو أصل لهذا الخلل في فَهم الزمان والحيِّز، فقال: «كما يشتبه علىٰ بعض الناس الصور الذهنية الكلية المطلقة أنها توجد في الخارج حتىٰ يظن أنها بعينها موجودة في الخارج، فالعلم بالحقائق وبعددها وزمانها ومكانها كله متقارب، ولا ريب أن الحقائق موجودة في نفسها متميزة بعضها عن بعض بنفسها بما فيها من الصفات القائمة بها وما يتبع ذلك من حيزها ووقتها وعددها، وليست هذه الأمور جواهر وأعراضًا منفصلة عن تلك الحقائق»(٢).

وقد أكَّد رَحِمَهُ اللَّهُ في فتاويه أن عدم وجود الزمان خارج الذهن لا يعني أنه غير مخلوق، وكذلك كون جنسه قديمًا، فقال: «وقد أخبر سبحانه بخلقه الزمان في غير موضع كقوله: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأنبياء: ٣٣]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا ﴿٦٢﴾﴾ [الفرقان: ٦٢] وقوله: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾﴾ [آل عمران: ١٩٠]. وغير ذلك من النصوص التي تبين أنه خالق الزمان، ولا يتوهم عاقلٌ أن الله هو الزمان؛ فإن الزمان مقدار الحركة، والحركة مقدارها من باب الأعراض والصفات القائمة بغيرها: كالحركة والسكون والسواد والبياض»(٣).

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (٢/ ٢٨٧).

(٢) «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (٢/ ٢٨٨).

(٣) «مجموع الفتاوىٰ» (٢/ ٤٩٢).

ثم بيَّن رَحِمَهُ ٱللَّهُ غير موضع أن يوم الجمعة في الجنة يُعرَف بضوء من تحت العرش، فقال: «وفي الآخرة يوم الجمعة يوم المزيد، والجنة ليس فيها شمسٌ ولا قمرٌ؛ ولكن تعرف الأوقات بأنوار أخر قد روي أنها تظهر من تحت العرش، فالزمان هنالك مقدار الحركة التي بها تظهر تلك الأنوار»(١).

ثم إن قالِ معترض علىٰ قدم جنس الزمان: إنَّ هذا يلزم من جنس الزمان أن يكون مقارنًا لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، أو يلزم منه وجود حوادث لا أول لها، قيل له: إن اللازم الأول باطل، واللازم الثاني صحيح؛ فإن قدم جنس الزمان لا يعني مقارنة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ فالمقصود هو قدم الجنس لا قدم العين، فلا نقول بقدم زمن معين، بل قدم جنس الزمان، كما أننا لا نقول بقدم هذا العالم، بل نقول بجواز قدم جنس خلق العوالم؛ كأن يكون هذا العالَم سُبق بالعدم ثم خُلِق، وقد خَلَق الله قبله عالَمًا آخر ثم أفناه إلىٰ آخر ذلك، والجنس أو النوع ليس إلا موجودًا ذهنيًّا لا وجود له في الخارج، فهو لا يقارن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

أما وجود حوادث لا أول لها فهو المقرر عند أهل السُّنَّة، فلا حدث إلا وقبله حدث؛ لأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لم يكن معطَّلًا سبحانه أبدًا في وقت من الأوقات، بل هو فاعل منذ الأزل؛ وذلك من دوام خالقيته وكماله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ فهو مَن قال علىٰ نفسه: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ۝١٠٧﴾ [هود: ١٠٧].

وإن قيل: إن وجود الزمان قبل العالَم يستلزم وجود جسم متحرك مقارن لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أزلًا حتىٰ يُعلَم به الزمان، قيل: ليس كذلك؛ لأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ نفسه متحرك كيف شاء ومتىٰ شاء، والزمان هو مقدار الحركة، أو هو ترتيب الحوادث والحركات، أي هو التقدير الذهني لحركة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فهو تقدير فعل الله الذي تلا

(١) «مجموع الفتاوىٰ» (٢/ ٤٩٤).

الفعل الذي قبله، وتقديره مرهون بوجود الذهن، فلا إشكال هنا؛ لأن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عند أهل السُّنَّة والجماعة، وعلىٰ النقيض من المتكلمين والفلاسفة، هو متحرك أزلًا كما شاء وكيف شاء.

والمقصود بالحركة ليس بالضرورة الانتقال من مكان إلىٰ مكان، بل هو انتقال الفاعل من كونه غير فاعل إلىٰ كونه فاعلًا.

إذن، فيمكن تلخيص نظرية ابن تيمية في الزمان بأنه موجود ذهني لا يوجد في الخارج، وهو مخلوق داخل الذهن باعتباره مقدار الحركة، ومخلوق في الخارج باعتبار أن حركات الأجسام الخارجية مخلوقة -عدا أفعال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ-، والزمن المعين هو مقدار الحركة المعينة، أما جنس الزمان فهو جنس مقدار الحركات، وجنس الزمان أزلي وأبدي، والزمان لا وجود له باستقلال عن الحركة والاجسام الخارجية.

وهنا لا بد من إيضاح ملحوظتين قد تسبِّبان غلطًا في ذهن طالب العالم، وهما متعلقتان بكون الزمان مخلوقًا، وكون جنسه أزليًّا في نفس الوقت، وعلاقة ذلك بكونه معلومًا في أذهان المخلوقات، وكونه معلومًا من الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، فقد غلط بعض طلبة العلم فأطلق عبارات تدل علىٰ أن الزمان غير مخلوق علىٰ الإطلاق، وهذا غير دقيق، ولهذا يجب ملاحظة التالي:

أولًا: الزمن المعين المُقَدَّر بحركة جسم مخلوق، هو زمن مخلوق في أذهان المخلوقات، وغير مخلوق في علم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ لأن تجدد علمه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ من أفعاله، وأفعال الرب غير مخلوقة، فإن كل مخلوق حادث، وليس كل حادث مخلوق، فإن آحاد أفعاله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ حادثة وليست مخلوقة.

ثانيًا: جنس الزمان سواء أعيانه مُقَدَّرة بحركة جسم مخلوق أو حركة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، فهو مخلوق في أذهان المخلوقات، وغير مخلوق في علم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ.

لذلك فإن إطلاق القول بأن الزمان أو جنسه غير مخلوق ليس دقيقًا في واقع الأمر، وأكره أن يُطلَق هذا القول أمام العامة، بل لا بد من التفصيل، فالزمن قديم باعتبار وحادث باعتبار آخر، وكذلك هو مخلوق باعتبار وغير مخلوق باعتبار آخر، وكل هذا يرجع إلىٰ كونه ذهنيًّا اعتباريًّا ليس موجودًا في الخارج، وهذه نكتة هامة في المبحث.

وهذا موضع يكثر الخلط فيه حتىٰ من قِبل طلبة العلم من أهل السُّنَّة العالمين بكثير من دقائق هذا المبحث، حتىٰ رأيت أحدهم يقول في إحدىٰ النقاشات: إن جنس الزمان قديم، وعليه فهو غير مخلوق!

وهذا الإطلاق خاطئ لما بيَّنا، وهذا كمن قال: إن الأوليات العقلية غير مخلوقة! وهو إطلاق خاطئ كذلك، بل يحتاج إلىٰ تفصيل كما بيَّنا.



المطلب الثاني

قوله في المكان

يتحدث ابن تيمية عن المكان والحيِّز في كتبه في ثنايا نقاشاته وردوده على المتكلمين والفلاسفة، فهو يذكر اختلاف آرائهم، ويرد على كل الآراء بعدد من الوجوه، فيفترض تارة أن المكان شيء وجودي، ويفترض تارة أخرى أنه عدمي، ووظف ذلك في الرد على حجج النافين لعلو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ على خلقه، كما نقض حجج القائلين بأن الحيِّز أمر وجودي، ويقرر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الحيِّز لا وجود له في الخارج، وإنما هو تقدير ذهني فقط، وينقل أن ذلك قول الجمهور.

ولهذا يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فيقال:... **المكان المشهور المعروف هو الأعيان المشهورة وما يقوم بها سواء قيل: إن المكان هو نفس الأجسام التي يكون الشيء عليها أو فيها أو قيل: إن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي الملاصق للسطح الظاهر للجسم المحوي**... ولا نزاع بين أهل الملل أن الله سبحانه كان قبل أن يخلق هذه الأمكنة والأزمنة، وأن وجوده لا يجب أن يقارن وجود هذه الأمكنة والأزمنة كما تقدم بيان ذلك، **لكن مع هذه الأمكنة المخلوقة الموجودة يقدر الذهن لها أحيازًا حاوية لها ويقدر ذلك مع عدم هذه الأمكنة**، وهذا معنى قولهم: الحيِّز وتقدير المكان، وكذلك الذهن يقدر أن هذه الأزمنة لها دهر يحيط بها، ويقدر فيه تعاقبًا كتعاقب الأزمنة، وتقدير هذا الدهر مع عدم هذه الأزمنة، وليس الغرض هنا الكلام بأن هذا الدهر والحيِّز هل هو وجودي كما يقوله بعض الناس **أو هو عدمي لا وجود له في غير الذهن كما يقوله الجمهور**، وإنما الغرض ذكر مقايسة أحدهما بالآخر وقد علم أنه لابد من وجود واجب، وأن هذا لا يمكن النزاع فيه، وذلك هو الله لا إله إلا هو خالق كل شيء»(١).

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (٥/ ١٦٩، ١٧٠).

فقوله: «المكان المشهور المعروف هو الأعيان المشهورة وما يقوم بها سواء قيل: إن المكان هو نفس الأجسام التي يكون الشيء عليها أو فيها أو قيل: إن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي الملاصق للسطح الظاهر للجسم المحوي» **يعني:** أنَّ لفظ «المكان» مشهور علىٰ قصد أمر وجودي، وهذا الأمر إما أن يكون الأجسام نفسها، كجسم الأرض، وجسم القمر وهكذا، وإما أن يُقصد به جسم حاوٍ يحوي جسمًا بداخله، كالقميص يحوي الإنسان.

وقوله: «لكن مع هذه الأمكنة المخلوقة الموجودة يقدر الذهن لها أحيازًا حاوية لها ويقدر ذلك مع عدم هذه الأمكنة» **يعني:** أن المشهور في لفظ «الحيِّز» هو تقدير المكان في الذهن، فالذهن يقدر أحيازًا تحوي الأماكن الوجودية، وهو تقدير غير موجود في الخارج.

وقوله: «أو هو عدمي لا وجود له في غير الذهن كما يقوله الجمهور» **يعني:** أنَّ الجمهور علىٰ اتفاق بأن الحيِّز أمرٌ عدمي كالدهر، فلا وجود لهما خارج الذهن، بل الذهن يقدرهما، وهذا يتبع الأصل الذي قررناه في أول فصل، وهو أن الموجودات الخارجية يجب أن تكون محسوسة بإحدىٰ الحواس ظاهرة كانت أو باطنة، فإن لم تكن محسوسة فهي معدومة في الخارج لا وجود لها إلا في الذهن، كالزمان والحيِّز.

وهو يؤكد في غير موضع علىٰ أن الحيِّز تقدير المكان، وهو ليس بشيء موجود، بل عدم مُقَدَّر، فقال: «وذلك أن الحيِّز تقدير المكان ليس أمرًا موجودًا»(١).

أما الجهة التي هي من لوازم الحيِّز لا تكون جهةً إلا بوجود مُتَوَجِّه، أو مُتوجِّه ومُتَوَجَّه إليه، فهي كذلك أمر نسبي يقدره الذهن، فقال: «وأما الجهة فهي لا تكون جهة

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (٤/ ٢٣٩).

إلا بالتوجه، فهي مفتقرة في كونها جهة إلىٰ المتوجه، والمتوجه لا يفتقر إلىٰ جهة بعينها بحال.

وإذا كانت المخلوقات لا تفتقر إلىٰ حيز موجود وجهة موجودة أو مكان موجود بعينه وإن كان فيها ما يفتقر إلىٰ نوع ذلك علىٰ البدل وما يسمىٰ لها مكانًا قد يفتقر إليها، وكذلك ما يسمىٰ حيزًا لها متصلًا أو منفصلًا، قد يكون مفتقرًا إليها، وكذلك الجهة مفتقرة إليها في معنىٰ كونها جهة، كان دعوىٰ افتقار المتحيزات للحيز مع استغناء الحيِّز عنه في حق المخلوقات ليس علىٰ إطلاقه، بل إطلاق ذلك دعوىٰ باطلة، فكيف في حق الخالق الغني عن كل ما سواه المفتقر إليه كل ما سواه؟!!»(١).

فقوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وكذلك الجهة مفتقرة إليها في معنىٰ كونها جهة، كان دعوىٰ افتقار المتحيزات للحيز مع استغناء الحيِّز عنه في حق المخلوقات ليس علىٰ إطلاقه، بل إطلاق ذلك دعوىٰ باطلة، فكيف في حق الخالق الغني عن كل ما سواه المفتقر إليه كل ما سواه؟!» **يعني**: أن الجهة تفتقر إلىٰ وجود الموجودات لتكون جهة، فهي تفتقر إلىٰ وجود مُتَوَجِّه، أو مُتوجِّه ومُتَوَجَّه إليه من الموجودات لتكون جهة يُقدِّرها الذهن، فإذا كان الحيِّز والجهة مفتقرين إلىٰ المخلوق، فكيف يُقال: إن الخالق سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ يفتقر إلىٰ الجهة؟!

ولهذا الاعتقاد أثر بالغ في إثبات صفة العلو ونحو ذلك من صفات الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ المتعلقة بالمكان، ومع ذلك فإن الذهن القاصر يُقدِّر مع الله أحيازًا خالية لا نهاية لها، ويؤكد شيخ الإسلام أن تلك الأحياز تقديرات ذهنية لا وجود لها في الخارج؛ لأن الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ قائم بنفسه متميز سواء كان غيره موجودًا أم لا، فقال: «يوجد في اسمه الكبير والعظيم والعلي والظاهر ونحوه من أسماء الله المتعلقة بالمكان، فإنه هو سبحانه

(١) «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (٤/ ١٣٠).

في نفسه قائم بنفسه متميز بحقيقته، وهو في نفسه كبير عظيم سواء كان غيره موجودًا أو لم يكن، لكن العقل يقدر معه أحيازًا خالية لا نهاية لها، وهذه تقديرات ذهنية لا وجود لها في الخارج عند عامة العقلاء»(١).

ومع هذا، فإن شيخ الإسلام يتوقف في إطلاق لفظ الجهة والتحيِّز إثباتًا ونفيًا، فيستفصل في المعنىٰ المُراد من المتكلم تبعًا لقاعدة الألفاظ المجملة التي تحمل حقًّا وباطلًا، فقال: «أما قول القائل: يطلب منه أن يعتقد نفي الجهة عن الله والتحيز: فليس في كلامي إثبات هذا اللفظ؛ لأن إطلاق هذا اللفظ نفيًا بدعةٌ، وأنا لم أقل إلا ما جاء به الكتاب والسُّنَّة واتفق عليه الأمة.

فإن أراد قائل هذا القول: أنه ليس فوق السموات ربٌّ ولا فوق العرش إلهٌ وأن محمدًا لم يُعرج به إلىٰ ربه وما فوق العالم إلا العدم المحض؛ فهذا باطلٌ مخالفٌ لإجماع سلف الأمة.

وإن أراد بذلك أن الله لا تحيط به مخلوقاته ولا يكون في جوف الموجودات فهذا مذكورٌ مصرحٌ به في كلامي؛ فإني قائله؛ فما الفائدة في تجديده؟!»(٢).

يعني: أن من يثبت أن الحيِّز والمكان هما بالمعنىٰ الوجودي، وكونهما بهذا المعنىٰ يحيطان بالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فقوله باطل غير مقبول، وإن قُصِد أن ما فوق العالم عدم محض، فهذا أيضًا باطل غير مقبول، وأما إن قُصد أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ مباين لخلقه فوق العالم ولا تحيط به شيء من مخلوقاته ولا هو في جوف موجود من الموجودات، فهذا الحق المقبول، وهذا ما أتىٰ به سيدنا الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ.

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (٥/ ١٧٤، ١٧٥).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ» (٥/ ٢٦٤، ٢٦٥).

ثم قال في غير موضع: إن الواجب التفصيل؛ لأنه لو أراد المتكلم التحيُّز بمعنىٰ أن يكون الباري سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بائنًا من خلقه، وألا يكون سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بذلك مركبًا ولا مكونًا من أجزاء ولا يقبل التفريق والتقسيم، فقد أصاب المعنىٰ الصحيح، فالله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ متحيِّز بهذا المعنىٰ، إلا أن إطلاق هذا اللفظ بدعة؛ لأن هذا المعنىٰ معنًىٰ اصطلاحي، فمعنىٰ الحيِّز ليس كذلك في اللغة، كما قد يُخالف في هذا المعنىٰ الاصطلاحي طوائف أخرىٰ، فيجب تنزيه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عن إطلاق هذا اللفظ، فقال: «وأما من اعتقد أن المتحيز هو ما باين غيره فانحاز عنه وليس من شرطه أن يكون مركبًا من الأجزاء المنفردة ولا أنه يقبل التفريق والتقسيم.

فإذا قال: إن الرب متحيزٌ بهذا المعنىٰ أي أنه بائنٌ عن مخلوقاته فقد أراد معنًىٰ صحيحًا، لكن إطلاق هذه العبارة بدعةٌ وفيها تلبيسٌ، فإن هذا الذي أراده ليس معنىٰ المتحيز في اللغة، وهو اصطلاحٌ له ولطائفته، وفي المعنىٰ المصطلح نزاعٌ بين العقلاء فصار يحتمل معنًىٰ فاسدًا يجب تنزيه الرب عنه، وليس للإنسان أن يطلق لفظًا يدل عند غيره علىٰ معنًىٰ فاسد ويفهم ذلك الغير ذلك المعنىٰ الفاسد من غير بيان مراده»(١).

ثم قد نقل رَحِمَهُٱللَّهُ في غير موضع الاختلافَ في المعنىٰ المقصود بلفظ الحيِّز ولفظ المكان، إلا أنه قد نقل علىٰ أن الغالب استخدام المكان بالمعنىٰ الوجودي، والحيِّز بالمعنىٰ العدمي، فقال: «وهؤلاء يريدون بالحيِّز تارة ما هو موجود، ويريدون به تارة ما هو معدوم. وكذلك لفظ المكان، لكن الغالب عليهم أنهم يريدون بالحيِّز ما هو معدوم، وبالمكان ما هو موجود، ولهذا يقولون: العالم في حيز وليس في مكان.

وإذا كان كذلك، فمن أثبت متحيزًا في حيز عدمي لم يجعل هناك موجودًا غيره، سواء كان ذلك واجبًا أو ممكنًا.

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ» (١٧/ ٣٤٦، ٣٤٧).

وإذا كان كذلك لم يجب أن يكون هناك ما يجب أن يكون موجودًا معه، فضلًا عن أن يكون مفتقرًا إليه»(١).

أما قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فمن أثبت متحيزًا في حيز عدمي لم يجعل هناك موجودًا غيره» فيعني: أن التحيِّز في حيز عدمي لا يعني وقوع الشيء في العدم، أو عدم الشيء، فالعدم ليس بشيء أصلًا، بل إن التحيُّز في الحيِّز العدمي يعني عدم وجود شيء غير الشيء المُتَحَيِّز أبدًا، يعني موجود لا موجود غيره البتة، لا في خلاء وجودي، ولا يحيطه بياض ولا سواد، ولا نور ولا ظلمة، فلا يحيطه شيء البتة.

ثم ساق ابن تيمية اعتراض الرازي علىٰ ذلك، فقد رفض الرازي كون الحيِّز عدميًّا؛ لأنه لو كان عدمًا لما وقع فيه جوهر، وقد رد علىٰ ذلك شيخ الإسلام بقوله: إن المقصود بالوقوع في الحيِّز العدمي ليس كما تصوره الرازي، بل لا يزيد عن كون الموجود وحده من غير موجود غيره، وذلك كما بيَّنا آنفًا، فقال: «وقوله: إن الحيِّز إذا كان معدومًا، فكيف يعقل حصول الجوهر في المعدوم؟

فيقال له: إنهم لم يريدوا بكونه في المعدوم إلا وجوده وحده من غير وجود آخر يحيط به، لم يريدوا أنه يكون معدومًا مع كونه موجودًا»(٢).

وقد كان الرازي هنا يسوق حجته في مخالفة الجويني والباقلاني اللذين قالا بأن الحيِّز لا يزيد عن الجرم نفسه، فبذلك يُقال بأن الحيِّز أمر عدمي لا موجود(٣)، فوضَّح شيخ الإسلام موضع الخلط عند الرازي وبيَّن غلط تصوُّر الرازي لمسألة الحيِّز العدمي.

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٦/ ٣١٦).

(٢) «منهاج السنة النبوية» (٢/ ٣٥٤).

(٣) «منهاج السنة النبوية» (٢/ ٣٥٠ - ٣٥١).

ويمكن الاستدلال علىٰ هذا التصوُّر بالحديث المروي عن أبي رزين العقيلي لقيط بن عامر حيث قال: «قلت: يا رسول الله، أين كان ربُّنا قبل أن يخلق السماوات والأرض؟ قال: كان في عماء ما فوقه هواءٌ وما تحته هواءٌ، ثم خلق العرش ثم استوىٰ عليه»(١).

والهواء عند العرب يُقال عن الخلاء والفراغ، فالمقصود هو العدم، والله أعلم.

وهذا المعنىٰ وإن كان من الصعب علىٰ الذهن استيعابه إلا أنه هو المعنىٰ المقصود بالحيِّز العدمي، وذلك التصوُّر محوري في فَهم حجة المثبتين للعلو والمباينة لله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ عن خلقه، وهو تصوُّر صعب الاستيعاب علىٰ الذهن؛ لأن الذهن يتخيل دائمًا مكان لا نهائي بلا حد، فما من موجود إلا ويتخيل الذهن معه أمكنة لا حدود لها، وهذا غير موجود خارج الذهن حقيقةً.

ثم يؤكد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في غير موضع علىٰ استحالة وجود مكان لا نهاية له، ولا جسم لا نهاية له، فهذا خيال لا حقيقة له، وذلك علىٰ العكس من الزمان، فإن جنس الزمان قديم وباقٍ عند المسلمين، أما المكان فيلزمه حد، فقال: «حتىٰ حدثني عن إمام من أئمتهم أنه قال له: ونحن علىٰ قول فرعون، والله سبحانه قبل الأزمنة وفوق الأمكنة، ولكن الذهن يقدر تقدمه بدهر وتقدم فوقيته بحيز كما تقدم ذكره، وهما أمران ذهنيان مقدران لا وجود لهما في الخارج عند جمهور الناس.

لكن بين النوعين فرق لابد منه، وهو أن الدهر المقدر والزمان الموجود هو يقتضي شيئًا بعد شيء لا يجتمع أوله وآخره في زمان واحد؛ ولهذا يمكن ألا يكون له نهاية في وجوده كالزمان، فإن أهل الجنة ونحوهم لا نهاية لوجودهم.

---

(١) حسنه الذهبي في «العلو» (١٨)، وضعفه آخرون.

وأما الحيِّز المقدر والمكان الموجود فإنه موجود في وقت واحد لا يوجد شيئًا بعد شيء، فلابد له من حد وحقيقة، ولا يمكن وجود مكان لا نهاية له ولا جسم لا نهاية له؛ فلهذا كان الفرق بين تقدمه علىٰ العالم ومباينته له أنه في تقدمه علىٰ ما يتقدم عليه من خلقه يمكن فرض أزمنة لا نهاية لها، وأما مباينته لما يباينه من خلقه فلا يمكن أن يفرض بينهما أمكنة لا نهاية لها»(١).

أما قوله: «فلهذا كان الفرق بين تقدمه علىٰ العالم ومباينته له أنه في تقدمه علىٰ ما يتقدم عليه من خلقه يمكن فرض أزمنة لا نهاية لها، وأما مباينته لما يباينه من خلقه فلا يمكن أن يفرض بينهما أمكنة لا نهاية لها» **يعني**: فلأن الزمن يقتضي شيئًا بعد شيء، فلا بداية لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فوجوده سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أزلًا بلا بداية وأبدًا بلا نهاية، أما المكان الموجود والحيِّز الذي يقدره الذهن فموجود في وقت واحد ولا يتجدد، ولا يوجد شيئًا بعد شيء كالزمان، فلا بد للمكان من حد يحده، فلذلك لا يصح أن يُقال: إن ما بين الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وبين خلقه أمكنة لا نهاية لها كما يقال بأن تقدمه علىٰ العالم لا بداية له، فكل مكان موجود ولكل حيِّز مقدر حد لا بد منه كونه لا يتجدد كالزمان.

ونلاحظ أنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقرر مرارًا استخدام لفظ «المكان» علىٰ المعنىٰ الوجودي، واستخدام لفظ «الحيِّز» علىٰ المعنىٰ العدمي الذي يُقدِّره الذهن، ثم بقوله: إنه لا مكان بلا حد، يعني أنه لا يؤمن بوجود مكان أزلي لا نهائي موجود خارج الذهن.

وهو يؤكد مرارًا علىٰ هذا المعنىٰ، وهو أن الذهن يتخيَّل أمكنة لا نهاية لها، ومع ذلك فإن هذا ليس بواقع خارج الذهن، فقال: «ومعلوم أنه ما من موجود إلا والذهن يقدر تعاقب أزمنة مقارنة، فإذا كان وجوده إلىٰ غير غاية وإن لم يكن ذلك موجودًا،

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (٥/ ١٧٩ - ١٨٠).

وكذلك ما من موجود إلا والذهن يقدر معه أحيازًا خالية يفرض فيها أمكنة لا نهاية لها، وهذا أيضًا لا وجود له في الخارج، وإنما الموجود في الخارج دوام الحق وبقاؤه»(١).

ثم ذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأن المقصود بالحيِّز قد يكون حدود الشيء المتصلة به، والتي هي جوانبه، وجوانبه داخله فيه، فهي بذلك غير مستغنية عنه، وبذلك فإن الإنسان لا يحتاج إلىٰ حيز خارج ذاته، فقال: «كذلك الحيِّز قد ذكرنا أنه يراد به حدود الشيء المتصلة به التي تحوزه وهو جوانبه، وتلك تكون داخلة فيه فلا تكون مستغنية عنه مع حاجته إليها، وقد يراد به الشيء المنفصل عنه الذي يحيط به كالقميص المخيط وهذا قد يكون مفتقرًا إلىٰ الإنسان كقميصه وقد يكون مستغنيًا عنه، وأن كان مستغنيًا عن الإنسان لكن الإنسان لا يحتاج إلىٰ حيز بعينه فليس الإنسان مفتقرًا إلىٰ حيز معين خارج غير ذاته بحال، بل وكذلك جميع الموجودات حيزها إما حدودها المحيطة بها ونهاياتها وهي منها، فتلك لا توصف بالاستغناء عنها، وإما ما يحيط بها منفصلًا عنها، فليس في المخلوقات ما يحتاج إلىٰ حيز بعينه»(٢).

ثم ساق في غير موضع أن من قال بأن كل ما سوىٰ الله فهو جسم أو قائم بجسم يتناقض حين يثبت وجود الخلاء، فقال: «والمتكلمون الذين يقولون: كل ما سوىٰ الله فهو جسمٌ أو قائمٌ بجسم قد يتناقضون، حيث يثبت أكثرهم الخلاء أمرًا موجودًا، ويقولون: إنه لا يتقدر بل يفرض فيه التقدير فرضًا، وهذا الخلاء هو الجوهر الذي يثبته أفلاطون»(٣).

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (٥/ ١٨٣).

(٢) «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (٤/ ١٢٩، ١٣٠).

(٣) «منهاج السنة النبوية» (٢/ ٣٥٥).

يعني بذلك رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن من قال بأن كل ما سوىٰ الله هو جسم أو قائم بجسم يلزمه حينئذ عدم إثبات وجود الخلاء خارج الذهن، فإن هو أثبت وجود الخلاء خارج الذهن فقد أثبت وجود موجود خارجي ليس بجسم، وهذا تناقض واضح، ولا يقول عاقل بأن الخلاء جسم؛ فلذلك هم يثبتون وجود الخلاء خارج الذهن كمثال أفلاطوني، فأفلاطون يقول بوجود الكليَّات الغير محسوسة خارج الذهن، فإثباتهم لوجود الخلاء الذي ليس بجسم خارج الذهن في حقيقته نوع من تلك المُثُل الأفلاطونية، وهو تناقض وعدم اطراد مع قاعدتهم التي قالوا بها أولَ الأمر.

لهذا قال ابن تيمية في «شرح الأصبهانية»: «وقد بسطنا الكلام في الرد علىٰ هؤلاء في غير هذا الموضع، وبينا أن ما يدعيه شيعة أفلاطون من إثبات مادة في الخارج خالية عن جميع الصُّوَر، ومن إثبات خلاء موجود غير الأجسام وصفاتها، ومن إثبات المُثُل الأفلاطونية: هو إثبات حقائق كُلِّية خارجة عن الذهن غير مقارنة للأعيان الموجودة - كل ذلك أمور ذهنية جرَّدها الذهن وانتزعها من الحقائق الموجودة المعيَّنة، فظنوها ثابتةً في الخارج عن أذهانهم»(١).

ثم أوضح رَحِمَهُ ٱللَّهُ في غير موضع أن لفظ المكان قد يُطلق في حق من يحتاج إليه، وفي حق من لا يحتاج إليه، فقال: «بل لفظ «المكان» قد يراد به ما يكون الشيء فوقه محتاجًا إليه، كما يكون الإنسان فوق السطح، ويراد به ما يكون الشيء فوقه من غير احتياج إليه، مثل كون السماء فوق الجو، وكون الملائكة فوق الأرض والهواء، وكون الطير فوق الأرض»(٢).

---

(١) «شرح الأصبهانية» (ص٥١١).

(٢) «منهاج السنة النبوية» (٢/ ٣٥٦).

وفي هذا فائدة جليلة؛ لأن كثيرًا من المتكلمين قرر تلازم كون الشيء في مكان وكونه محتاجًا إلىٰ المكان، وهذا ليس بلازم حتىٰ في المكان الوجودي.

ثم دلل رَحِمَهُ ٱللَّهُ علىٰ ذلك بقول سيدنا حسان بن ثابت رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ حين قال:

تَعَالَىٰ عُلُوًّا فَوْقَ عَرْشٍ إِلَهُنَا وَكَانَ مَكَانُ اللهِ أَعْلَىٰ وَأَعْظَمَا

وذلك «مع علم سيدنا حسَّان وغيره من أصحاب رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن الله غني عن كل ما سواه، وما سواه من عرش وغيره محتاجٌ إله، وهو لا يحتاج إلىٰ شيء، ومع ذلك فقد أثبت له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ مكانًا»(١) بهذا المعنىٰ، وعليه فلا تلازم بين كون الموجود في مكان وبين احتياجه للمكان بهذا المعنىٰ.

لكن عند التحقيق، يبدو أن قائل هذا البيت لم يكن حسان بن ثابت رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وإنما كان الصحابي العباس بن مرداس السلمي، وقد أسمع رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ الرسول هذه الأبيات، فجازاه وأعطاه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حُلَّة(٢).

أما إنْ قُصِد بالمكان ما يكون محيطًا بالشيء من جميع جوانبه، فإما أن يكون المكان في تلك الحالة سطحًا باطنًا، وإما أن يُراد به جوهر غير محسوس أبدًا، فقال رحمه عن ذلك القول بأنه قول المتفلسفة، وهو معنىٰ لا يثبت عن أحد من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين، فقال: «وقد يراد بالمكان ما يكون محيطًا بالشيء من جميع جوانبه؛ فأما أن يراد بالمكان مجرد السطح الباطن، أو يراد به جوهرٌ لا يحس بحال، فهذا قول هؤلاء المتفلسفة، ولا أعلم أحدًا من الصحابة والتابعين وغيرهم من أئمة المسلمين يريد ذلك بلفظ «المكان».

---

(١) «منهاج السنة النبوية» (٢/ ٣٥٦)، بتصرف يسير.

(٢) انظر: «البداية والنهاية» (ج٩/ ص٢٦٢). وانظر: «العرش» (ج٢/ ص١٣٠)، للذهبي، و«العلو» (ص٨٤)، له.

وذلك المعنىٰ الذي أراده أرسطو بلفظ «المكان» عرَضٌ ثابتٌ، لكن ليس هذا هو المراد بلفظ «المكان» في كلام علماء المسلمين وعامتهم، ولا في كلام جماهير الأمم: علمائهم وعامتهم.

وأما ما أراده أفلاطون فجمهور العقلاء ينكرون وجوده في الخارج، وبسط هذه الأمور له موضعٌ آخر»(١).

أما قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأما ما أراده أفلاطون فجمهور العقلاء ينكرون وجوده في الخارج، وبسط هذه الأمور له موضعٌ آخر» يعني: إثبات أن المكان جوهر لا يُحسُّ بأي حاسة من الحواس، فهو بذلك افتراض لوجود معنىٰ ذهني في الخارج، يعني المثالية الأفلاطونية، وهو ما ينكره جمهور العقلاء؛ ولهذا سقنا في الفصل الأول أن أهل السُّنَّة والجماعة لا يثبتون وجودًا خارجيًّا لأي شيء لا يمكن إحساسه البتة، بل كل موجود خارجي قابل للحس.

ثم إن قال قائل (كما قال الرازي): إن إثبات مكان للجسم يعني وجود حيِّز معين؛ لأن الحيِّز المُطلق نوع من المعاني المجردة التي لا وجود لها خارج الذهن، وإن ثبت وجود حيِّز معين أزليًّا، فيمتنع أن يزول ذلك الحيِّز أزلًا وأبدًا، وذلك يمنع الجسم من الحركة أزلًا وأبدًا، فيُقال له: إن الحيِّز ليس أمرًا وجوديًّا، بل هو تقدير المكان، وهو كذلك في الذهن، فلا يصح إذن أن يُقَرر وجود حيز معين خارج الذهن يمنع الجسم من الحركة.

وقد كان ذلك ردَّ ابن تيمية علىٰ اعتراض الرازي الذي ساقه علىٰ الأرموي، حيث قال الرازي بتلازم الجسم الأزلي بحيِّز معين يمنعه من الحركة(٢).

---

(١) «منهاج السنة النبوية» (٢/ ٣٥٧).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٣/ ٥).

ثم إن قيل: ولو كان الحيِّز أمرًا عدميًّا، فهذا يعني افتقار الباري سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لأمر عدمي، وهذا يجب تنزيه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عنه، قلنا: إن العدم ليس بشيء أصلًا، فلا يُقال بأن الباري يحتاج إليه، فإنما يحتاج الموجود إلىٰ شيء، والعدم ليس بشيء حتىٰ يُحتاج إليه.

وقد ساق تلك الحجة شيخ الإسلام في «درء التعارض» فقال: «أن يقال: قوله (الباري عند الخصم يمتنع كونه لا في حيِّز) لفظ مجمل، فإن قال: إنه مفتقر عنده إلىٰ حيز وجودي، فهذا لم يقله الخصم ولا يعرف أحدًا قاله، وإن قاله من لا يُعرف لم يلتفت إليه، ولا ريب عند المسلمين أن الله تعالىٰ غني عن كل ما سواه، فكيف يقال: إنه مفتقر إلىٰ حيز عدمي، فالعدم ليس بشيء حتىٰ يقال: إن الرب مفتقر إليه، أو ليس بمفتقر إليه»(١).

ثم قد ساق شيخ الإسلام في غير موضع القول بأن العالم في حيِّز عدمي بهذا المعنىٰ، وعلىٰ هذا جماعة من المتكلمين أيضًا، فقال: «الرد عليه من وجوه: الوجه الأول: أن يقال: الأحياز أمور عدمية كما قد عرف، فإنهم يقولون: العالَم في حيز، والحيِّز عندهم عدمي، ولو قال قائل: إن الحيِّز قد يكون وجوديًّا، فالمثبتون يقولون: نحن نقول: إنه فوق العالم وحده، كما كان قبل المخلوقات، وليس هو في حيز وجودي، فإذا سميت ما هناك حيزًا، كان تسميته للعدم حيزًا، وهو اصطلاحهم»(٢).

وكرر ذلك في أكثر من موضع، حيث نقل قول جماعة من المتكلمين بأن العالم لا يحيطه شيء، أي فيعدم؛ لذلك يفرقون بين المكان والحيِّز، فالمكان أمر وجودي، والحيِّز عدمي كما بيَّنا آنفًا، فقال: «وأعم من هذا أن يراد بالمتحيز ما يحيط به حيز

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٦/ ٣١٥).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٦/ ٣١٩، ٣٢٠).

موجود فيسمىٰ كل ما أحاط به غيره أنه متحيز، وعلىٰ هذا فما بين السماء والأرض متحيز؛ بل ما في العالم متحيزٌ إلا سطح العالم الذي لا يحيط به شيء فإن ذلك ليس بمتحيز، وكذلك العالم جملةً ليس بمتحيز بهذا الاعتبار فإنه ليس في عالم آخر أحاط به، والمتكلمون يريدون بالمتحيز ما هو أعم من هذا والحيِّز عندهم أعم من المكان، فالعالم كله في حيز وليس هو في مكان، والمتحيز عندهم لا يعتبر فيه أنه يحوزه غيره ولا يكون له حيِّزٌ وجوديٌّ، بل كل ما أشير إليه وامتاز منه شيء عن شيء فهو متحيزٌ عندهم»(١).

وقوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وكذلك العالم جملةً ليس بمتحيز بهذا الاعتبار فإنه ليس في عالم آخر أحاط به» **يعني**: أن العالم ليس بمتحيِّز إن قُصد بالحيِّز معنىٰ وجودي؛ لأن العالم لا يحيط به عالم آخر، بل إن العالم في العدم.

ثم ساق في غير موضع أن الحيِّز ليس شيئًا يتميز بعضه عن بعضه، فلا يُمكن أن يُمَيَّز بجهة وإشارة؛ لأن الإشارة إلىٰ العدم المحض محال، وإنما الإشارة تكون إلىٰ موجود، والموجود يحل في الحيِّز العدمي بألا يكون موجود غيره، فقال: «ذلك لأن الحيِّز هنا ليس المراد به شيئًا موجودًا كما قد قرره، وإنما هو تقدير المكان وهذا هو مسمىٰ الحيِّز في اصطلاح كثير من المتكلمين، وإذا كان كذلك فمن الممتنع أن يتميز بعضه عن بعض قبل حلول ما يتقدر به، وهذا معلوم بالحس والضرورة العقلية، ولا يقول قائل: إن ذلك يتميز بالإشارة، فإن الإشارة إلىٰ العدم محال، وإنما يشار إلىٰ موجود، وإذا كان الحيِّز لا يتعدد ولا ينقسم قبل حلول الحالِّ فيه كان تعدده تابعًا لتعدد الحالِّ فيه...»(٢).

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ» (١٧/ ٣٤٤).

(٢) «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (٤/ ٢١٩).

ثم بناءً علىٰ ذلك، يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأنه لا يُعقل وجود موجود خارج الذهن لا داخل العالم ولا خارجه؛ فهذا من باب ارتفاع النقيضين، فالشيء إما أن يكون داخل العالم أو خارجه، وإما أن يكون متحركًا أو ساكنًا، لا ثالث لهذا ولا ثالث لذاك، وكما أن الشيء إما أن يكون قديمًا أو حادثًا، فهو إما مباينًا للعالم وإما محايثًا له.

لهذا يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإنه قال لا نعقل موجودًا خاليًا عن القدم أو الحدوث فكذلك لا نعقل موجودًا ليس في العالم ولا خارج العالم، ولا في شيء من جهاته الست، وكان تحرير التماثل أن يقال: لا يُعقل موجودان إلا أن يكون أحدهما متقدِّمًا علىٰ الآخر أو هما متقارنان، فكذلك لا يعقل موجودان إلا أن يكون أحدهما خارجًا عن الآخر بائنًا منه أو يكونا متحايثَين فيكون أحدهما داخلًا في الآخر، أو يقال: لا يُعقل موجود خالٍ عن القِدم أو الحدوث فكذلك لا يعقل موجود خالٍ عن المباينة والمحايثة ونحو ذلك»(١).

وكما بيَّنا فإن إثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه لا يُعقل خارج الذهن، فإن نحن قررنا وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خارج الذهن، وهو ما يقرره ويؤمن به عامة المسلمون، فإما أن يكون الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خارجَ العالم بائنًا منه، وإما أن يكون داخله تعالىٰ عن ذلك علوًّا كبيرًا.

فإن قال معترض: يجوز ارتفاع النقيضين خارج العالم؛ لأن الأوليات العقلية قد لا تعمل بالضرورة خارج العالم كما هي داخل العالم، قيل له: هذا يفضي حتمًا إلىٰ السفسطة كما قررنا في الفصل الأول، فإن شمول الأوليات العقلية وعملها داخل العالم وخارجه أمر مقرر لا بد منه، وله إثباتات عقلية ضرورية لا ينكرها إلا مسفسِط كما بيَّنا في التقرير، وإن مَن قرر عدم عمل الأوليات العقلية خارج العالم لا تستقيم له حجة البتة في أي شيء، فلا يصح له الجدال في مثل هذا الموضع.

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (٥/ ١٧٧، ١٧٨).

وإن قال معترض: إن الداخلية والخارجية لا تعمل إلا في وجود الحيِّز، قيل له: إن الحيِّز أمر عدمي لا وجود له خارج الذهن؛ فهو أمر غير محسوس بأي حاسة، وبالتالي فإن أي موجودين قابلان للداخلية والخارجية بينهما بتقرير ذلك.

إذن، فيُمكن تلخيص رأي شيخ الإسلام ابن تيمية في الحيِّز والمكان في عدة تقريرات، أسردها كالتالي:

الأول: الحيِّز غير المكان في اصطلاح الأغلب، فالحيِّز أمر عدمي، وهو تقدير ذهني للمكان الوجودي، أما المكان فإما هو الأجسام ذاتها، وإما سطح يحوي الأجسام.

الثاني: الجهة يلزمها التَوَجُّه، فهي تقدير ذهني كالحيِّز، فيلزمها مُتَوَجِّه، أو مُتوجَّه ومُتَوَجَّه إليه.

الثالث: وجود المُتَحَيِّز في الحيِّز يعني وجوده في العدم، ولا يعني ذلك أنه أصبح عدمًا، وإنما لا يوجد ما يوجد غيره البتة، كأن يكون جسم موجود ولا شيء غيره، لا ظلام ولا نور، ولا شيء البتة.

الرابع: كل مكان يلزم أن يكون له حد، فلا وجود لمكان لا نهائي كما يُقال عن الزمان؛ لأن الزمان يوجد شيء بشيء، أما المكان فلا.

الخامس: أن الذهن يتخيَّل أمكنة لا نهاية لها لكل موجود، وهذا لا وجود له حقيقة خارج الذهن.

السادس: أن إثبات وجود المكان كجوهر لا يُحَسُّ بشيء من الحواس هو تأثر بالمُثُل الأفلاطونية التي يتفق العقلاء علىٰ عدم وجودها خارج الذهن أبدًا، فما من شيء خارج الذهن عند أهل السُّنَّة إلا وكان قابلًا للحس، والمكان العدمي ليس كذلك.

السابع: العالَم في حيِّز بمعنىٰ كون الحيِّز أمرًا عدميًا، وسطح العالم يُرىٰ مع كونه متحيِّزًا بهذا المعنىٰ.

الثامن: الحيِّز ليس شيئًا يتميز بعضه عن بعضه، فلا يُمكن أن يُمَيَّز بجهة وإشارة؛ لأن الإشارة إلىٰ العدم المحض محال، وإنما الإشارة تكون إلىٰ موجود، والموجود يحل في الحيِّز العدمي بألا يكون موجود غيره.

التاسع: لا يُطلق لفظ الحيِّز والمُتَحيِّز علىٰ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لكونه يحتمل حقًّا وباطلًا، فإن الحيِّز قد يُراد به الأمر العدمي، وبذلك فإن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ مباين للعالم وفوقه، فبهذا المعنىٰ يُقبل، إلا أن ذلك المعنىٰ ليس هو المعنىٰ اللغوي للمتحيِّز، وكذلك فبعض الطوائف قد تعني بالحيِّز أمرًا وجوديًا، وعليه فإن القول بأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ مُتَحيِّز بهذا المعنىٰ يعني وجودَ موجود يحيط به جَلَّ وَعَلَا، والله منزَّه عن ذلك، فلا يُطلق اللفظ إلا عند الحاجة وبعد التفصيل والاستفسار عن المعنىٰ، فيُقبل الحق منه ويُرَد الباطل.

العاشر: قد قيل علىٰ المولىٰ عَزَّوَجَلَّ: إنه في مكان، وذلك فيما ورد عن الصحابي العباس بن مرداس السلمي حين قال:

تَعَالَىٰ عُلُوًّا فَوْقَ عَرْشٍ إِلَهُنَا ... وَكَانَ مَكَانُ اللهِ أَعْلَىٰ وَأَعْظَمَا

وقد جازاه الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ علىٰ ذلك الشِّعر فأعطاه حُلَّة.

الحادي عشر: لا يُقال: إنَّ تقرير الحيِّز بالأمر العدمي يعني افتقار الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ للحيِّز العدمي؛ لأن العدم ليس بشيء حتىٰ يفتقر إليه أي موجود.

الثاني عشر: لا يُعقل أن يقال: إنَّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا داخل العالم ولا خارج العالم؛ لأن هذا من باب ارتفاع النقيضين، والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وهذه أولية عقلية تعمل ضرورةً داخل العالم وخارجه.

وعليه، فإن تقرير الحيِّز العدمي كما بيَّنا هنا يتبع قولنا بقابلية كل شيء خارج الذهن للحس كما قررنا في الفصل الأول، فما لا يُحَس بشيء من الحواس مطلقًا معدوم في الخارج، والله أعلم.

وهنا ملحوظتان:

أولًا: لا يعني ما قررناه أننا ننفي بالكلية المكان الوجودي داخل العالم، فالإنسان يتواجد علىٰ سطح الأرض الذي هو جسم، ويحيطه من كل الجوانب الهواء الذي هو أجسام قابلة للحس كالجزيئات والذرات وغير ذلك، وفي الفضاء خارج الأرض تتواجد المادة المظلمة وغير ذلك(١).

فعلىٰ هذا كله، نحن لا ننكر المكان الوجودي، ولكن حاصل قولنا أن المكان الوجودي لا يزيد عن الأجسام ذاتها، والأماكن الوجودية يلزمها حيِّز عدمي، تمامًا كالعالم، فإن كان العالم كله يتكون من أماكن وجودية (أي أجسام قابلة للحس)، فهو أيضًا في حيز عدمي، وإلا لزم التسلسل فيكون كل مكان وجودي يحتاج إلىٰ مكان آخر يحيطه وهكذا إلىٰ ما لا نهاية.

---

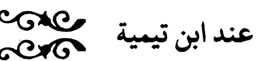
(١) dark matter. In Ridpath, I. (Ed.), A Dictionary of Astronomy. : Oxford University Press. Retrieved 24 Oct. 2021, from https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780191851193.001.0001/acref-9780191851193-e-912.

Liddle, A., & Loveday, J. (2008). dark matter. In The Oxford Companion to Cosmology. : Oxford University Press. Retrieved 24 Oct. 2021, from https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780198608585.001.0001/acref-9780198608585-e-96.

إذن، فإن قلنا: المكان الفلاني، لم يكن هذا المكان المقصود إلا سطحًا على جسم الأرض، وإن قلنا: المكان العرش، فهو ليس إلا العرش نفسه، وإن قلنا: المكان الجنة، فهو ليس إلا الجنة نفسها بأجسامها، وإن قلنا: المكان العالم، لم يكن المقصود إلا العالَم نفسه بأجسامه، وهو كله موجود في العدم كما سبق.

ثانيًا: ليس بالضرورة أن يثبت متكلم ما صفة العلو والاستواء إن أثبت أن الحيِّز أمر عدمي؛ لأن شبهاتهم لا تنحصر في كون الحيِّز وجوديًا أو عدميًّا فقط، بل لهم شبهات أخرى غيرها.





المطلب الثالث

فلسفة ابن تيمية بين المادية والمثالية

إن من تدبر أقوال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ وتقريراته في الزمان والمكان، يُدرك أن أصله أقرب للأنطولوجية المادية -وإن كان مخالفًا لمذاهبها التفصيلية-، فهو لا يُقر بوجود الزمان خارج الذهن، فالزمن عنده مقدار الحركة التي يجردها الذهن، وكذلك لا يُقِرُّ بأن الحيِّز أمر وجودي له وجود خارج الذهن، بل إن الحيِّز هو ما يقدره الذهن من مكان، أما المكان فهو الأمور الوجودية التي يقبلها الحس، مثل الأجسام.

وقد تكرر في غير موضع تقرير ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأن إثبات الحيِّز الوجودي خارج الذهن هو ما يقول به أرسطو ومن تبعه من المتكلمين الذين تناقضوا فأثبتوا وجود موجود لا يقبل الحس، وهذا فيما أوردنا من نصوص وفيما لم نورده، فقد كانت كتاباته غزيرة رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وقد تحدث عن المكان والحيِّز في غير المواضع التي ذكرناها.

وقد حاولت الإكثار من نقل النصوص حرفًا بحرف، إلا أنه لا يمكننا إدراج وتضمين كافة نصوصه رَحِمَهُ ٱللَّهُ، إلا أن ما أوردناه فيه صورة كلية لتصوُّره رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن المكان والزمان، وهو التصوُّر الذي أزعم أنه هو ما عليه أهل السُّنَّة والجماعة ممن يثبتون لله صفات الكمال المحضة التي نقلها لنا رسولنا الكريم صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ومع هذا، فإن نظرية ابن تيمية تخالف بعض المذاهب المادية، فالمادية الديالكتيكية تؤكد على «موضوعية المكان والزمان»(١)، وترى أن «المكان واحد من أشكال المادة»(٢)، قائلة بأن المكان والزمان شكلان من أشكال المادة اللانهائية، وهذا ما يخالفه قطعًا ابن تيمية.

---

(١) «المادية الديالكتيكية» (ص٢٧).

(٢) «ألف باء مادية جدلية» (ص٣٠).

المطلب الرابع

مآلات نظريته في البحث العقدي

يتضح من نظرية ابن تيمية في الحيِّز والزمان، والتي عليها أهل السُّنَّة والجماعة، أنه يثبت علو الله بذاته فوق العالم، وأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خارج العالم بائن عن مخلوقاته، ولا يحيط به سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ شيء من الموجودات ولا المخلوقات، وأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فعَّال لما يريد أزلًا، وأنه لم يكن معطَّلًا في وقت من الأوقات، وأنه سُبحانه يُرىٰ باتجاه وإشارة.

ويمكن دراسة هذا المطلب من عدة محاور، **أولًا**: صفة العلو بالذات، **ثانيًا**: رؤية الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، **ثالثًا**: إثبات الخلود في الآخرة، **رابعًا**: إثبات الفاعلية أزلًا.

أولًا: صفة العلو بالذات:

الأدلة النقلية علىٰ إصابة مآلات نظرية ابن تيمية في إثبات صفة العلو بالذات لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أكثر من أن تُعد وتحصىٰ في تلك الورقات القليلة، فإن الأدلة النقلية علىٰ إثبات علو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فوق العالَم تزيد عن ألف دليل كما يقول ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ(١)، وقد وافق علىٰ إثبات صفة العلو المتقدمون من الكُلَّابية والأشاعرة، وقد أفرد شيخ الإسلام ابن تيمية لهذه المسألة الجزء السادس كله من «درء تعارض العقل والنقل»، كما زاد علىٰ ذلك في الجزء السابع من الكتاب.

وقد أورد هذه المسألة في عدد من كتبه الأخرىٰ مثل «بيان تلبيس الجهمية» و«منهاج السنة النبوية» وغير ذلك؛ فقد أولاها أهمية كبيرة في مؤلفاته، فرد علىٰ حجج النفاة

---

(١) انظر: «إعلام الموقعين عن رب العالمين» (ج١/ ص٣٨)، ابن قيم الجوزية.

بالنقل والعقل، وقد أوردنا نظريته العقلية في الحيِّز التي استخدمها في إثبات صفة العلو أمام الحجج العقلية للنفاة التي لا تخلو من خلل.

وبيان أثر تصوُّر الحيِّز العدمي علىٰ إثبات صفة العلو واضحة، فإن كان الحيِّز أمرًا عدميًّا مقدرًا في الذهن، يصبح أمر العلو جائزًا في حق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بدلالة العقل، ولا يلزم من ذلك إحاطة المخلوقات به سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

وكذلك بهذا التصوُّر تُنقَض أهم الأدلة العقلية للمخالفين في مسألة علو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إنَّ إثبات علو الله تعالىٰ معلوم بالاضطرار من الكتاب والسُّنَّة وإجماع سلف الأمة؛ ولهذا كان السلف مُطبقين علىٰ تكفير من أنكر ذلك؛ لأنه عندهم معلوم بالاضطرار من الدين(١).

ونسرد في السطور التالية عددًا يسيرًا من الأدلة النقلية التي تثبت علو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فوق العالم بذاته، وذلك علىٰ سبيل المثال لا الحصر:

الدليل الأول: قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾[النحل: ٥٠].

الدليل الثاني: قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾[الأنعام: ١٨].

الدليل الثالث: قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ﴿٤﴾﴾[المعارج: ٤].

الدليل الرابع: قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠].

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٧/ ٢٧).

الدليل الخامس: قوله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ لعيسىٰ عَلَيۡهِٱلسَّلَامُ: ﴿إِذۡ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾[آل عمران: ٥٥].

الدليل السادس: قوله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡكَبِيرُ ﴿٢٣﴾﴾[سبأ: ٢٣].

الدليل السابع: قوله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ أنَّه يُنزِل إلينا الكتاب: ﴿تَنزِيلُ ٱلۡكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَكِيمِ ﴿١﴾﴾[الزُّمَر: ١].

الدليل الثامن: تصريحه سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ بأنه في السماء فقال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴿١٦﴾﴾[المُلك: ١٦]، ومن المعلوم أن المراد بالسماء هنا العلو، ولا تعني السماء الدنيا، فالله لا تحيط به المخلوقات، فالله جَلَّوَعَلَا هو خالق السموات والأرض.

الدليل التاسع: إشارة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ إلىٰ ربنا جَلَّوَعَلَا في السماء، وذلك في الحديث الشريف حين قال: «**أنتم مسئولون عني فما أنتم قائلون**؟ قالوا: نشهد أنك قد بلغت وأدَّيتَ ونصحتَ، فرفع أصبعه إلىٰ السماء قائلًا: **اللهم فاشهد**»(١).

الدليل العاشر: حديث الجارية التي قال لها النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «**أين الله**؟ قالت: في السماء»(٢).

الدليل الحادي عشر: قول النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «**لقد حكمتَ فيهم بحكم الله من فوق سبع سموات**»(٣).

---

(١) «صحيح مسلم» (١٢١٨).

(٢) «صحيح مسلم» (٥٣٧).

(٣) حسنه الأرناؤوط في «سير أعلام النبلاء» (١٢/ ١٣١).

وقد نُقل عن أئمة المسلمين إثبات صفة العلو لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ومن ذلك علىٰ سبيل المثال لا الحصر:

قال الإمام ابن المبارك: «نعرف ربنا بأنه فوق سبع سماوات علىٰ العرش استوىٰ بائن من خلقه، ولا نقول كما قالت الجهمية»(١).

قال الإمام أبو حنيفة: «من قال: لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض؛ فقد كفر»(٢).

قال الإمام الأوزاعي: «كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله تعالىٰ فوق عرشه»(٣).

قال الإمام ابن مهدي: «إن الجهمية أرادوا أن ينفوا أن يكون الله قد كلم موسىٰ، وأن يكون علىٰ العرش، وهؤلاء يستتابوا فإن تابوا وإلا ضربت أعناقهم»(٤).

قال الإمام قتيبة بن سعيد: «هذا قول الأئمة في الإسلام: نعرف ربنا في السماء السابعة علىٰ عرشه»(٥).

---

(١) «الرد علىٰ الجهمية» (ص٦٧)، عثمان بن سعيد الدرامي.

(٢) «الفقه الأبسط» (ص٤٦)، ونقل نحو هذا اللفظ شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوىٰ» (٥/ ٤٨)، وابن القيم في «اجتماع الجيوش الإسلامية» (ص١٣٩)، والذهبي في «العلو» (ص١٠١ - ١٠٢)، وابن قدامة في «العلو» (ص١١٦)، وابن أبي العز في «شرح الطحاوية» (ص٣٠١).

(٣) رواه البيهقي في «الأسماء والصفات» (٢/ ١٥٠)، والذهبي في «السير» (٧/ ١٢٠، ١٢١) وذكره الذهبي في «العلو» (ص١٠٢) من رواية الحاكم، وانظر: «المختصر» (ص١٣٧-١٣٨)، ورواه في «تذكرة الحفاظ» (١/ ١٨١، ١٨٢) وحكم عليه بالصحة، وذكره في كتابه «الأربعين» (ص٨١).

وصححه شيخ الإسلام -أيضًا- في «الحموية» (ص٢٩٩)، وانظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٦/ ٢٦٢)، وكذا ابن القيم في «اجتماع الجيوش» (ص٣١).

وذكره الحافظ في «الفتح» (١٣/ ٤٠٦) وجوَّد إسناده. اهـ من «حاشية الحموية» للتويجري.

(٤) «مسائل أبي داود» (٢٦٢).

(٥) انظر: «العلو» (ص١٧٤) للذهبي.

قال الإمام أحمد بن حنبل: «الله فوق السماء السابعة علىٰ عرشه بائن من خلقه وقدرته وعلمه في كل مكان»(١).

وبناء علىٰ ذلك، فنقول بأن الأصول والأدلة العقلية التي نص عليها ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتبه وفي ردوده علىٰ الجهمية والمعتزلة والأشاعرة تتوافق قطعًا مع الأدلة النقلية من كتاب الله العزيز ومن السنة النبوية الشريفة ومن إجماع أئمة الإسلام، ولا نهدف هنا إلىٰ سرد أدلة صفة العلو بالذات لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، بل غاية حديثنا أن نظهر أن الأدلة العقلية التي يعتقدها أهل السُّنَّة والجماعة في الحيِّز تتوافق قطعًا مع الأدلة الشرعية النقلية.

ثانيًا: رؤية الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

وهذا المحور يتعلق برؤية ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ للاتجاه، والذي هو من لوازم المكان الذي ظن المخالفون لأهل السُّنَّة أنَّه أمر وجودي فنزهوا الله عنه، فخالفوا بذلك النصوص النقلية القطعية علىٰ رؤية المؤمنين لربهم سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ باتجاه وإشارة.

يؤمن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأن الاتجاه ليس أمرًا وجوديًا، تمامًا كالحيِّز، وبالتالي فإن الجهة أمرٌ نسبي تمامًا، فالجهة تفتقر إلىٰ التَّوَجُّه، والتَّوَجُّه لا يكون إلا بوجود مُتَوَجِّه، أو مُتَوَجِّه ومُتَوَجَّه إليه، فقال: «وأما الجهة فهي لا تكون جهة إلا بالتوجه، فهي مفتقرة في كونها جهة إلىٰ المتوجه، والمتوجه لا يفتقر إلىٰ جهة بعينها بحال»(٢).

وعليه، فإننا نرىٰ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ باتجاه كما ورد في الحديث الشريف المشهور، فإن هذا الأصل العقلي كان طريقته رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الرد علىٰ من نفىٰ العلو والاتجاه لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وإثبات الرؤية بالعين باتجاه هو مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، وخالف في

(١) «السنة» (٧٥) لأحمد، و«السنة» (٣/ ٤٤٥) للالكائي.

(٢) «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (٤/ ١٣٠).

ذلك عدد من الطوائف، فمنهم من قال بعدم الإمكان مطلقًا، ومنهم من قال بإمكان الرؤية بلا اتجاه كأن يكون كشفًا وغير ذلك مما لا دليل عليه، لا عقلي ولا نقلي، وذلك مذهب الأشاعرة.

ونسرد في السطور التالية عددًا من الأدلة التي تثبت رؤية المؤمنين لربهم سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بأعينهم وباتجاه، وهذا ليس علىٰ سبيل الحصر.

الدليل الأول: قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢].

قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «تفسيره»: «ثم قال تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾﴾ [القيامة: ٢٢] من النضارة، أي: حسنة بهية مشرقة مسرورة، ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٣]: أي تراه عيانًا كما رواه البخاري -رحمه الله تعالىٰ- في «صحيحه»: «**إنكم سترون ربكم عيانًا**»(١).

وقد ثبتت رؤية المؤمنين لله عَزَّوَجَلَّ في الدار الآخرة في الأحاديث الصحاح من طرق متواترة عند أئمة الحديث لا يمكن دفعها ولا منعها»(٢).

وقال القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «تفسيره»: «﴿إِلَىٰ رَبِّهَا﴾ إلىٰ خالقها ومالكها ﴿نَاظِرَةٌ﴾ أي تنظر إلىٰ ربها، علىٰ هذا جمهور العلماء»(٣).

الدليل الثاني: قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿۞ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]، فالمقصود بالزيادة في هذه الآية الكريمة رؤية الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فقد روي ذلك عن عدد من الصحابة الكرام مثل أبي بكر الصديق وعبد الله بن عباس وحذيفة بن اليمان.

---

(١) أخرجه البخاري في التوحيد، باب (٢٤).

(٢) «تفسير ابن كثير» (٨/ ٢٨٧).

(٣) «تفسير القرطبي» (١٩/ ١٠٧).

وقد نقل ذلك ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «تفسيره» فقال: «يخبر تعالىٰ أن لمن أحسن العمل في الدنيا بالإيمان والعمل الصالح: الحسنىٰ في الدار الآخرة، كقوله تعالىٰ: ﴿هَلۡ جَزَآءُ ٱلۡإِحۡسَٰنِ إِلَّا ٱلۡإِحۡسَٰنُ ۝٦٠﴾[الرحمن: ٦٠].

وقوله: ﴿وَزِيَادَةٌ﴾ هي تضعيف ثواب الأعمال بالحسنة عشر أمثالها إلىٰ سبعمائة ضعف وزيادةٌ علىٰ ذلك أيضًا، ويشمل ما يعطيهم الله في الجنان من القصور والحور والرضا عنهم، وما أخفاه لهم من قرة أعين، وأفضل من ذلك وأعلاه النظر إلىٰ وجهه الكريم، فإنه زيادةٌ أعظم من جميع ما أعطوه لا يستحقونها بعملهم بل بفضله ورحمته، وقد روي تفسير الزيادة بالنظر إلىٰ وجهه الكريم عن أبي بكر الصديق وحذيفة بن اليمان وعبد الله بن عباس وسعيد بن المسيب وعبد الرحمن بن أبي ليلىٰ وعبد الرحمن بن سابط ومجاهد وعكرمة وعامر بن سعد وعطاء والضحاك والحسن وقتادة والسدي ومحمد بن إسحاق وغيرهم من السلف والخلف»(١).

الدليل الثالث: قوله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ: ﴿إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ۝٢٢ عَلَى ٱلۡأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ ۝٢٣﴾ [المطففين: ٢٢-٢٣]، والنظر هنا قد يكون إلىٰ المُلك، وقد يكون إلىٰ المولىٰ جَلَّ وَعَلَا، فقال ابن كثير في «تفسيره»: «وقيل: معناه ﴿عَلَى ٱلۡأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ﴾ إلىٰ الله عَزَّوَجَلَّ. وهذا مقابلةٌ لما وصف به أولئك الفجار: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ ۝١٥﴾ [المطففين: ١٥]، فذكر عن هؤلاء أنهم يباحون النظر إلىٰ الله عَزَّوَجَلَّ وهم علىٰ سررهم وفرشهم، كما تقدم في حديث ابن عمر: «إن أدنىٰ أهل الجنة منزلةً لمن ينظر في ملكه مسيرة ألفي سنة، يرىٰ أقصاه كما يرىٰ أدناه، وإن أعلاه لمن ينظر إلىٰ الله في اليوم مرتين»(٢)»(٣).

---

(١) «تفسير ابن كثير» (٤/ ٢٢٩).

(٢) ضعيف، «ضعيف الترغيب» (٢١٨٥).

(٣) «تفسير ابن كثير» (٨/ ٣٥٢).

الدليل الرابع: ﴿ٱدۡخُلُوهَا بِسَلَٰمٍۖ ذَٰلِكَ يَوۡمُ ٱلۡخُلُودِ ۝٣٤ لَهُم مَّا يَشَآءُونَ فِيهَا وَلَدَيۡنَا مَزِيدٞ ۝٣٥﴾[ق: ٣٤-٣٥]، والمقصود بالمزيد في هذه الآية الكريمة رؤيته سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ، ونقل ذلك ابن كثير في «تفسيره» فقال: «وقوله تعالى: ﴿وَلَدَيۡنَا مَزِيدٞ﴾ كقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿۞ لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ ٱلۡحُسۡنَىٰ وَزِيَادَةٞۖ﴾ [يونس: ٢٦]، وقد تقدم في «صحيح مسلم» عن صهيب بن سنان الرومي أنها النظر إلى وجه الله الكريم. وقد روى البزار وابن أبي حاتم من حديث شريك القاضي عن عثمان بن عمير أبي اليقظان عن أنس بن مالك رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ في قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَلَدَيۡنَا مَزِيدٞ﴾ قال: يظهر لهم الربُّ عَزَّوَجَلَّ في كلِّ جُمعة»(١).

الدليل الخامس: قوله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُۗ وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ۝٢٢٣﴾[البقرة: ٢٢٣].

الدليل السادس: قوله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ: ﴿تَحِيَّتُهُمۡ يَوۡمَ يَلۡقَوۡنَهُۥ سَلَٰمٞۚ﴾[الأحزاب: ٤٤].

الدليل السابع: قوله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ: ﴿فَمَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلۡيَعۡمَلۡ عَمَلٗا صَٰلِحٗا﴾ [الكهف: ١١٠].

الدليل الثامن: قوله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ: ﴿لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمۡ تُوقِنُونَ ۝٢﴾[الرعد: ٢].

الدليل التاسع: قوله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ: ﴿مَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ ٱللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ لَأٓتٖۚ﴾[العنكبوت: ٥].

الدليل العاشر: قوله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمۡ وَأَنَّهُمۡ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ ۝٤٦﴾ [البقرة: ٤٦].

الدليل الحادي عشر: قوله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ ۝١٥﴾[المطفِّفين: ١٥]، وحجب الكفار عن الله جَلَّ وَعَلَا يدل على رؤية المؤمنين لربهم جَلَّ وَعَلَا، وبهذا استدل عدد من المفسرين.

---

(١) «تفسير ابن كثير» (٧/ ٣٨٠).

قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «تفسيره»: «وقوله تعالىٰ: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ ١٥﴾ [المطفِّفين: ١٥]، أي لهم يوم القيامة منزل ونزل سجين، ثم هم يوم القيامة مع ذلك محجوبون عن رؤية ربهم وخالقهم، قال الإمام أبو عبد الله الشافعي: وفي هذه الآية دليل علىٰ أن المؤمنين يرونه عَزَّوَجَلَّ يومئذ، وهذا الذي قاله الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في غاية الحسن وهو استدلالٌ بمفهوم هذه الآية.

كما دل عليه منطوق قوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ٢٣﴾ [القيامة: ٢٢- ٢٣]، وكما دلت علىٰ ذلك الأحاديث الصحاح المتواترة في رؤية المؤمنين ربهم عَزَّوَجَلَّ في الدار الآخرة رؤيةً بالأبصار في عرصات القيامة وفي روضات الجنات الفاخرة.

وقد قال ابن جرير محمد بن عمار الرازي: حدثنا أبو معمر المنقري، حدثنا عبد الوارث بن سعيد عن عمرو بن عبيد عن الحسن في قوله تعالىٰ: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ ١٥﴾ [المطفِّفين: ١٥]، قال: يكشف الحجاب فينظر إليه المؤمنون والكافرون، ثم يحجب عنه الكافرون وينظر إليه المؤمنون كل يوم غدوةً وعشيةً. أو كلامًا هذا معناه»(١).

وقال السعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «تفسيره»: «وعذاب الحجاب من رب العالمين، المتضمن لسخطه وغضبه عليهم، وهو أعظم عليهم من عذاب النار، ودل مفهوم الآية، علىٰ أن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة وفي الجنة، ويتلذذون بالنظر إليه أعظم من سائر اللذات، ويبتهجون بخطابه، ويفرحون بقربه، كما ذكر الله ذلك في عدة آيات من القرآن، وتواتر فيه النقل عن رسول الله»(٢).

---

(١) «تفسير ابن كثير» (٨/ ٣٤٧، ٣٤٨).

(٢) «تفسير السعدي» (ص٩١٥).

الدليل الثاني عشر: عن صهيب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قال: «**إذا دخل أهل الجنة الجنةَ، قال: يقول الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: تريدون شيئًا أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئًا أحب إليهم من النظر إلىٰ ربهم عَزَّوَجَلَّ، وهي الزيادة، ثم تلا هذه الآية:** ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[يونس: ٢٦]»(١).

الدليل الثالث عشر: عن جرير رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: «كنا جلوسًا عند النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إذ نظر إلىٰ القمر ليلة البدر، قال: **إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته**»(٢).

الدليل الرابع عشر: في رواية عن جرير رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**إنكم سترون ربكم عيانًا**»(٣).

الدليل الخامس عشر: عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أن الناس قالوا: يا رسول الله، هل نرىٰ ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**هل تضارون في القمر ليلة البدر؟**»، قالوا: لا يا رسول الله، قال: «**فهل تضارون في الشمس، ليس دونها سحابٌ؟**»، قالوا: لا يا رسول الله، قال: «**فإنكم ترونه كذلك**»(٤).

الدليل السادس عشر: عن أبي بكر بن عبدالله بن قيس، عن أبيه، عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: «**جنتان من فضة آنيتهما، وما فيهما، وجنتان من ذهب آنيتهما، وما**

---

(١) رواه مسلم (١٨١)، والترمذي (٢٥٥٢)، وابن ماجه (١٨٧).

(٢) رواه البخاري (٧٤٣٤)، ومسلم (٦٣٣).

(٣) رواه البخاري (٧٤٣٥).

(٤) رواه البخاري (٧٤٣٧)، ومسلم (١٨٢).

فيهما، وما بين القوم وبين أن ينظروا إلىٰ ربهم إلا رداء الكبرياء علىٰ وجهه في جنة عدن»(١).

الدليل السابع عشر: في حديث الشفاعة قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «.. **فيأتوني، فأستأذن علىٰ ربي، فإذا رأيته وقعت ساجدًا، فيدعني ما شاء الله، ثم يقال لي: ارفع رأسك: سل تعطه، وقل يسمع، واشفع تشفع**»(٢).

الدليل الثامن عشر: عن عدي بن حاتم الطائي أنه قال: «كنت عند رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فجاءه رجلان أحدهما يشكو العَيلة، والآخر يشكو قطع السبيل، فقال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **أما قطع السبيل: فإنه لا يأتي عليك إلا قليلٌ، حتىٰ تخرج العيرُ إلىٰ مكة بغير خفير، وأما العَيلة: فإن الساعة لا تقوم، حتىٰ يطوف أحدكم بصدقته، لا يجد من يقبلها منه، ثم ليقفن أحدكم بين يدي الله ليس بينه وبينه حجابٌ ولا ترجمانٌ يترجم له، ثم ليقولن له: ألم أوتك مالًا؟ فليقولن: بلىٰ، ثم ليقولن: ألم أرسل إليك رسولًا؟ فليقولن: بلىٰ، فينظر عن يمينه فلا يرىٰ إلا النار، ثم ينظر عن شماله فلا يرىٰ إلا النار، فليتقين أحدكم النار ولو بشق تمرة، فإن لم يجد فبكلمة طيبة**»(٣).

الدليل التاسع عشر: قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في معرض التحذير من الدجال: «**تعلموا أنه لن يرىٰ أحدٌ منكم ربه عَزَّ وَجَلَّ حتىٰ يموت**»(٤).

أما أدلة المعارضين فهي غثَّة، وقد قُتِلتْ بحثًا وردًّا في كتب أئمة أهل السُّنَّة والجماعة، ولا نهدف هنا إلىٰ سرد أدلة المعترضين والرد عليها، وإنما لنشير إلىٰ التوافق

---

(١) رواه البخاري (٤٨٧٨)، ومسلم (١٨٠).

(٢) رواه البخاري (٦٥٦٥) واللفظ له، ومسلم (١٩٣).

(٣) رواه البخاري (١٤١٣)، وغيره.

(٤) رواه مسلم (٧٣٥٦)، والترمذي (٢٢٣٥).

التام الظاهر بين الاعتقاد العقلي لأهل السُّنَّة والجماعة في الحيِّز والمكان والاتجاه وبين النصوص النقلية القطعية في الكتاب والسُّنَّة، فوالله هذا ما لا نجده في عقيدة أيِّ فِرقة أبدًا، ولا نجده في أيِّ دين آخر أبدًا، فالتوافق بين العقل والنقل في منهج أهل السُّنَّة لا نظير له، وما ذلك إلا لأنه الحق البيِّن الظاهر علىٰ كل الباطل.

لذلك نقول: إن الأصول العقلية التي بيَّنها وشرحها شيخ الإسلام في المكان والحيِّز تتفق تمام الاتفاق مع النصوص الشرعية النقلية التي تثبت رؤية المؤمنين لربهم سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في الآخرة، ولا يضامون في رؤيته كما لا يضامون في رؤية القمر.

ثالثًا: إثبات الخلود في الآخرة:

وهذا المحور يتعلق برؤية ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالزمن وتسلسل الحوادث، فمن جمع بين إثباته للتسلسل في الحوادث بلا بداية ولا نهاية، وبين تقريره الزمان بأنه مقدار الحركة، وأن جنس الحركة قديم وباقٍ، يعلم جواز الخلود في الآخرة بدلالة العقل، وبالجمع بين الدليل العقلي والدليل الشرعي النقلي في خلود أهل الجنة وخلود أهل النار، يُعلم وجوب الخلود في الآخرة.

وهذا علىٰ النقيض من الجهمية ممن قال بفناء الجنة والنار كالجهم بن صفوان، ومن قال بفناء حركات أهل الجنة والنار كالهُذيل، فهؤلاء أوَّلوا النصوص لأصل عقلي لا يخلوا من خلل وخطأ، فقد نفوا إمكان التسلسل في الحوادث، أما أهل السُّنَّة فأجازوا ذلك ونقضوا ادعاء الجهمية بامتناع التسلسل في الحوادث، فآل ذلك بالجهمية إلىٰ معارضة صحيح النقل، وآل ذلك بأهل السُّنَّة والجماعة إلىٰ موافقة النقل من كتاب الله العزيز والسنة النبوية الشريفة.

ونسرد في السطور التالية بعض الأمثلة علىٰ الأدلة الشرعية النقلية التي تتوافق مع الأصول العقلية التي عليها أهل السُّنَّة والجماعة -والتي بيَّنها شيخ الإسلام ابن تيمية-

من جواز التسلسل في الحوادث ومن بقاء جنس الزمان وغير ذلك، وهذا علىٰ سبيل المثال لا الحصر، وإلا فإن الأدلة كثيرة لا يسعنا حصرها في تلك الورقات.

الدليل الأول: قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ ۖ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿١٦٧﴾﴾ [البقرة: ١٦٧].

قال الطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «تفسيره»: «قال أبو جعفر: يعني -تعالىٰ ذِكرُه- بذلك: وما هؤلاء الذين وصفتهم من الكفار وإن ندموا بعد معاينتهم ما عاينوا من عذاب الله، فاشتدت ندامتهم علىٰ ما سلف منهم من أعمالهم الخبيثة، وتمنوا إلىٰ الدنيا كرةً لينيبوا فيها، ويتبرؤوا من مضليهم وسادتهم الذين كانوا يطيعونهم في معصية الله فيها = بخارجين من النار التي أصلاهموها الله بكفرهم به في الدنيا، ولا ندمُهم فيها بمنجيهم من عذاب الله حينئذ، ولكنهم فيها مخلدون.

وفي هذه الآية الدلالة علىٰ تكذيب الله الزاعمين أن عذاب الله أهل النار من أهل الكفر منقض، وأنه إلىٰ نهاية، ثم هو بعد ذلك فانٍ؛ لأن الله تعالىٰ ذكره أخبر عن هؤلاء الذين وصف صفتهم في هذه الآية، ثم ختم الخبر عنهم بأنهم غير خارجين من النار، بغير استثناء منه وقتًا دون وقت، فذلك إلىٰ غير حد ولا نهاية»(١).

وقال القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «تفسيره»: «قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿١٦٧﴾﴾ [البقرة: ١٦٧] دليلٌ علىٰ خلود الكفار فيها وأنهم لا يخرجون منها، وهذا قول جماعة أهل السُّنَّة لهذه الآية»(٢).

الدليل الثاني: قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنْهَا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ ﴿٣٧﴾﴾ [المائدة: ٣٧].

(١) «تفسير الطبري» (٣/ ٢٩٩).

(٢) «تفسير القرطبي» (٢/ ٢٠٧).

قال الإمام ابن كثير في تفسير الآية الكريمة: «فلا يزالون يريدون الخروج مما هم فيه من شدته وأليم مسِّه ولا سبيل لهم إلىٰ ذلك، وكلما رفعهم اللهب فصاروا في أعلىٰ جهنم ضربتهم الزبانية بالمقامع الحديد فيردوهم إلىٰ أسفلها ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾ أي دائمٌ مستمرٌّ لا خروج لهم منها، ولا محيد لهم عنها»(١).

قال القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «تفسيره»: «قال يزيد الفقير: قيل لجابر بن عبد الله: إنكم يا أصحاب محمد تقولون: إن قومًا يخرجون من النار، والله تعالىٰ يقول: وما هم بخارجين منها، فقال جابر: إنكم تجعلون العامَّ خاصًّا والخاصَّ عامًّا، إنما هذا في الكفار خاصةً، فقرأت الآية كلها من أولها إلىٰ آخرها فإذا هي في الكفار خاصةً، و«مقيمٌ» معناه دائم ثابت لا يزول ولا يحول»(٢).

الدليل الثالث: قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [البقرة: ٨٢].

قال الإمام ابن كثير في تفسير الآية الكريمة: «قال عكرمة: خاصمَت اليهودُ رسولَ الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقالوا: لن ندخل النار إلا أربعين ليلة، وسيخلفنا فيها قومٌ آخرون، يعنون محمدًا صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأصحابه رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، فقال رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بيده علىٰ رءوسهم: **بل أنتم خالدون مخلدون لا يخلفكم فيها أحد**»(٣).

قال الطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «تفسيره»: «قال أبو جعفر: ويعني بقوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾: أي صدَّقوا بما جاء به محمد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

---

(١) «تفسير ابن كثير» (٣/ ٩٦).

(٢) «تفسير القرطبي» (٦/ ١٥٩).

(٣) «تفسير ابن كثير» (١/ ٢٠٧).

ويعني بقوله: ﴿وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾: أطاعوا الله فأقاموا حدوده، وأدوا فرائضه، واجتنبوا محارمه.

ويعني بقوله: فـ﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾: فالذين هم كذلك ﴿أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾: يعني أهلها الذين هم أهلها هم فيها ﴿خَٰلِدُونَ﴾: مقيمون أبدًا»(١).

الدليل الرابع: قوله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ٣٩﴾ [البقرة: ٣٩].

قال الطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «تفسيره»: «يعني: أهلها الذين هم أهلها دون غيرهم، المخلدون فيها أبدًا إلىٰ غير أمد ولا نهاية»(٢).

والأدلة علىٰ الخلود والأبدية لأهل الجنة والنار أكثر من أن تُحصىٰ في تلك الورقات، فالآيات الكريمة قطعية الدلالة كثيرة في ذلك، وقد تواتر هذا المعنىٰ عن المفسرين رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ، وكذلك فما أكثر الأحاديث النبوية الشريفة والآثار عن الصحابة الكرام والتابعين وأئمة المسلمين التي تثبت ذلك المعنىٰ أيضًا، فلا سبيل لحصر تلك الأدلة النقلية كلها هنا، أما الشاهد هنا أن الأدلة الشرعية النقلية تتضافر مع الأدلة العقلية التي عليها أهل السُّنَّة بخلود أهل الجنة والنار، أي جواز التسلسل في الحوادث مستقبلًا إلىٰ ما لا نهاية.

رابعًا: إثبات الفاعلية أزلًا:

وهذا يرجع إلىٰ نفس الأصلين العقليين اللذين استُخدما في إثبات الخلود لأهل الجنة والنار في الآخرة، وهما التسلسل في الحوادث بلا بداية ولا نهاية، وبقاء جنس

---

(١) «تفسير الطبري» (٢/ ٢٨٧).

(٢) «تفسير الطبري» (١/ ٥٥٢).

الزمان وقِدمه، وعلىٰ هذا يثبت أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كان فعَّالًا لما يريد أزلًا، فلم يكن يومًا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ معطَّلًا عن الفعل، وعلىٰ هذا فما من مخلوق إلا وقبله مخلوق، وما من فعل إلا وقبله فعل إلىٰ ما لا بداية.

وهذان الأصلان أيضًا يذبَّان عن الشريعة الكريمة شُبهة خلق العالم، وهي ما يُقال من بعض الدهريين الجدد: كيف خُلِق الكون في ستة أيام والزمان مخلوق مع العالم؟ فيُقال لهم: بل جنس الزمان قديم، فالأيام التي خُلق فيها العالم ليست كتلك الأيام الأرضية، وقد سبق إثبات قدم جنس الزمان، فيُقال: إن الزَّمن الأرضي ليس كالزمن المقصود في قصة خلق الكون.

أما أهم الأدلة الشرعية النقلية في إثبات الفاعلية لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أزلًا نسوقها كالتالي:

الدليل الأول: قوله سبحانه في كتابه العزيز: ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ ﴿١٦﴾﴾ [البروج: ١٦]، والاستدلال بهذه الآية الكريمة له وجهين:

أولًا: إثبات الإرادة لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أزلًا، وعلىٰ هذا فلا يصح أن يُقال: إن الله كان معطلًا عن الفعل أزلًا ثم حدث نوع مفعولاته، كأن يُقال: حدث نوع المخلوقات فبدأ بالخلق، بل هو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خالق متصف بالخالقية أزلًا، والأزل يعني عدم البداية، فما من مفعولٍ لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ إلا وقبله مفعول، وما من مخلوق إلا وقبله مخلوق.

وإن حدث جنس المفعول بعد أن كان ممتنعًا فذلك يعني أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كان معطلًا تعالىٰ عن ذلك علوًّا كبيرًا، أو يعني أن للأزل بداية، وهذا من قصور الذهن في تصور الأزل، وقد ذكرنا شيئًا من ذلك في تقرير تسلسل الحوادث، فإن الأزل ليس بزمن بالغ القِدم بحد معين، بل هو عدم البداية أصلًا؛ لذلك أزعم أن وجه الخلل في مسألة تسلسل الحوادث بلا بداية عند المخالفين هو قصور ذهنهم في تصوُّر الأزل تصورًا حقيقيًّا دقيقًا، فعطلوه سبحانه عن ذلك أزلًا.

ثانيًا: أن فعاليته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ من كماله الذي مدح نفسه به؛ ولذلك يقول جَلَّوَعَلَا في كتابه العزيز: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾﴾ [النحل: ١٧].

ولهذا فإن تعطيل الخالق سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عن الخلق أزلًا ليس من الكمال في شيء، فهذا يعني أنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لم يكن قادرًا علىٰ الخلق بلا بداية، ثم حدث أن خلق في وقت محدد بلا سبب، وهذا مجددًا يرجع إلىٰ سوء فَهم وتصور للأزل، فالمخالفون قد تصوروه زمنًا محدودًا، ثم بدأ الخلق في هذا الأزل المحدود، فإن هم -أي المخالفون- تجرد ذهنهم من قياس الزمن المعين بالأزل تصوروا الأزل حقًّا، وهذا ليس بحالهم.

الدليل الثاني: ما رواه البخاري في «صحيحه» عن سعيد بن جبير عن عبد الله بن عباس أنه سأله عن قوله تعالىٰ: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٩٦﴾﴾ [النساء: ٩٦]، ﴿عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿٥٦﴾﴾ [النساء: ٥٦]، ﴿سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾﴾ [النساء: ٥٨] فكأنه كان ثُمَّ مضىٰ؟

فقال ابن عباس: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٩٦﴾﴾ [النساء: ٩٦] سمىٰ نفسه ذلك، وذلك قوله؛ **أي لم يزل كذلك**، فإن الله لم يُرد شيئًا إلا أصاب به الذي أراد، فلا يختلف عليك القرآن، فإن كلًّا من عند الله(١).

الدليل الثالث: قوله تعالىٰ: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾ [الرعد: ٣٥]، وقوله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ ﴿٥٤﴾﴾ [ص: ٥٤].

ووجه الاستدلال بهاتين الآيتين، أنهما تقرران بقاء جنس الشيء مع فناء أفراده، فلا يقول عاقل: إن كل فرد مِن أُكُل الجنة دائم باقٍ، بل النوع هو الدائم، أما كل فرد من أفراد الأُكُل فمسبوق بعدم وملحوق بعدم، فكل فرد حادث، وكل فرد فانٍ، أما النوع فدائم

---

(١) الحديث رواه البخاري: كتاب تفسير القرآن: تفسير (حم السجدة)، والطبراني في «الكبير»، (١٠/ ٣٠٠) الحديث: (١٠٥٩٤)، والبيهقي في «الأسماء والصفات»، الحديث: (٨٠٩).

باقٍ، وهذا المعنىٰ الظاهر من الآية الكريمة، وهذا المعنىٰ قد تواتر في كتب المفسرين رَحِمَهُمُ اللَّهُ.

يقول ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسير الآية الكريمة: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾ [الرعد: ٣٥]: «وقوله: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾ أي فيها الفواكه والمطاعم والمشارب لا انقطاع وَلَا فَنَاءَ»(١).

ويقول الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسير الآية: «وقوله: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾ يعني: ما يؤكل فيها، يقول: هو دائم لأهلها، لا ينقطع عنهم، ولا يزول ولا يبيد، ولكنه ثابتٌ إلىٰ غير نهاية، ﴿وَظِلُّهَا﴾ يقول: وظلها أيضًا دائم، لأنه لا شمس فيها»(٢).

ويقول القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسير الآية: «﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ لا ينقطع، وفي الخبر: «إذا أُخذت ثمرةٌ عادت مكانها أخرىٰ» وقد بيناه في «التذكرة». ﴿وَظِلُّهَا﴾ أي وظلها كذلك، فحذف، أي ثمرها لا ينقطع، وظلها لا يزول، وهذا ردٌّ علىٰ الجهمية في زعمهم أن نعيم الجنة يزول ويفنىٰ»(٣).

فإن قيل: أبدية نوع المفعولات هي حصرٌ في المستقبل لا في الماضي، سألنا: ما وجه التخصيص هنا؟ وما الدليل علىٰ حصر بقاء النوع في المستقبل دونًا عن الماضي؟ فإن أثبتم بقاء النوع في المستقبل دون بقاء الأفراد، وجب إثبات إمكان قدم نوع المفعولات في الماضي مع عدم قدم الأفراد.

وكذلك قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ ﴿٥٤﴾﴾ [ص: ٥٤]، قال الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ في «تفسيره»: «قوله تعالىٰ: ﴿مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ﴾ يعني: ليس له عنهم انقطاع ولا له

(١) «تفسير ابن كثير» (٤/ ٤٠٠).

(٢) «تفسير الطبري» (١٦/ ٤٢٧).

(٣) «تفسير القرطبي» (٩/ ٣٢٥).

فناء، وذلك أنهم كلما أخذوا ثمرة من ثمار شجرة من أشجارها، فأكلوها، عادت مكانها أخرىٰ مثلها، فذلك لهم دائم أبدًا، لا ينقطع انقطاع ما كان أهل الدنيا أوتوه في الدنيا، فانقطع بالفناء، ونفد بالإنفاد»(١).

ويقول القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «تفسيره»: «قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ ﴿٥٤﴾﴾ [ص: ٥٤] دليل علىٰ أن نعيم الجنة دائم لا ينقطع، كما قال: ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴿١٠٨﴾﴾ [هود: ١٠٨]، وقال: ﴿فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴿٦﴾﴾ [التين: ٦]»(٢).

ويقول السعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «تفسيره»: «﴿إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا﴾ الذي أوردناه علىٰ أهل دار النعيم ﴿مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ﴾ أي: انقطاع، بل هو دائم مستقر في جميع الأوقات، متزايد في جميع الآنَات»(٣).

فهذا إثبات نقلي آخر علىٰ بقاء النوع مع حدوث وفناء الأفراد، ولا يظن ظان أن وجه الدلالة هنا هو إثبات الأزل لنوع المفعول بإثبات أبديته؛ فإن نوع الإنسان أبدي، ومع ذلك فهذا لا يلزم منه أن يكون نوعه أزليًّا إلا بالنقل الصحيح، بل وجه الاستدلال هنا أن بقاء النوع في المستقبل مع فناء أفراده يعني إمكان قِدم النوع في الماضي أو بقاؤه في المستقبل مع فناء الأفراد؛ وعليه فيجوز أن يُقال: إن نوع المفعولات أزلي مع فناء أعيان المفعولات كلها، وهو المطلوب.

ولصياغة هذا الاستدلال بصورة بسيطة يُقال:

- أثبتنا بما لا يدع مجالًا للشك وبالنص القرآني المعصوم أن نوع المفعولات أبدي مع فناء أفراده، فرزق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أبدي مع أن كل فرد من أفراد هذا الرزق حدث

(١) «تفسير الطبري» (٢١/ ٢٢٣، ٢٢٤).

(٢) «تفسير القرطبي» (١٥/ ٢٢٠).

(٣) «تفسير السعدي (ص٧١٥).

بعد أن كان عدمًا، وقد فني بعد أن كان موجودًا؛ فبذلك فيُقال: إن نوع المفعولات أبدي مع حدوث وفناء كل فرد من أفراده، ولا يُمكن أن يُقال: هذا آخر فرد من هذا الرزق؛ لأن جنس هذا الرزق أبدي لا نفاد له.

- إن كان نوع المفعولات أبدي مع حدوث وفناء كل فرد من أفراده، فيصح بوجه عام التفريق بين النوع والأفراد، فالأفراد تحدث وتفنىٰ ويبقىٰ النوع؛ وعليه فيصح أن يُقال: إن نوع المفعولات أزلي مع حدوث وفناء كل فرد من أفراده.

وعلىٰ هذا نقول: إن كان لا يصح في الأبد أن يُقال: هذا آخر زرق مخلوق من الله، لا يصح كذلك أن يُقال: هذا أول مخلوق من الله؛ لأن الأبد عدم الآخرية، وكذلك الأزل عدم الأولية، فإن صح أبدية جنس المخلوقات دون أبدية الأعيان، ولم يصح أن يُقال: هذا آخر مخلوق، صح بذلك أزلية جنس المخلوقات دون أزلية عين من الأعيان ولم يصح أن يُقال: هذا أول مخلوق.

تنبيه: قد يرد استشكال علىٰ ما تقرر، فيقول قائل: فكيف تمنعون إطلاق لفظ «أول» علىٰ ما هو أزلي، وهو عندكم يناقض معنىٰ الأزل، وقد ورد عن سيد الخلق صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يدعو ربنا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فيصفه بالأولية، فقال: «**اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء**...»(١)، ولا يقول عاقل: إن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ليس بأزلي، وقد وصفه رسولنا الكريم بأنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ «الأول».

ويجاب عن ذلك بأن المستشكِل هنا يخلط بين الأولية بمعنىٰ القبلية، والأولية بمعنىٰ ما لوجوده بداية، فلا يقول عاقل: إن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في هذا الدعاء يوصف بأن لوجوده بداية أو بأنه جَلَّ وَعَلَا حادث، وإنما الأولية في هذا الحديث الشريف تعني أنه قبل كل شيء، فيقول رسولنا الكريم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**أنت الأول فليس قبلك شيء**»، وهذا لا يتقرر فيه

---

(١) «صحيح مسلم» (٢٧١٣).

بداية لوجود ربنا سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أو بداية لصفة من صفاته أو أفعاله، وإنما الأولية هنا بمعنىٰ القبلية، فما من شيء يوجَد إلا والله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ موجود قبله، وهذا لا خلاف فيه، أما الأولية المقصودة في تقريرنا هي بداية الحدوث، أي حدوثه، وهو المقصود في منعنا من إطلاق لفظ «أول مخلوق» أو «أول كلام» أو «أول شيء» وغير ذلك مما جنسه أزلي.

وهذا الاستدلال السابق -أي: استدلال أبدية جنس نِعم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في الجنة- يَردُّ علىٰ من قال بأن ابن تيمية رَحِمَهُٱللَّهُ وغيره من أهل السُّنَّة يثبتون عينًا أزلية مع الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بقولهم بقدم النوع، وكذلك فلا دليل لدىٰ المعارضين علىٰ تخصيص أبدية النوع في المستقبل من الكتاب ولا السنة ولا صريح العقل(١)، اللهم إلا حديث أول مخلوقات هذا العالَم، وقد قُتِل هذا الدليل بحثًا، وسنتعرض لشيء من ذلك عند مناقشة الاعتراضات علىٰ تسلسل الحوادث إن شاء الله.

وذكر مثل هذا الدليل ابن ابي العز الحنفي في «شرح الطحاوية»، فقال: «ولما كان تسلسل الحوادث في المستقبل لا يمنع أن يكون الرب سبحانه هو الآخر الذي ليس بعده شيء، فكذا تسلسل الحوادث في الماضي لا يمنع أن يكون سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ هو الأول الذي ليس قبله شيء، فإن الرب سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لم يزل ولا يزال، يفعل ما يشاء ويتكلم إذا يشاء»(٢).

وقد نقل أئمة الإسلام معنىٰ التسلسل في الحوادث أزلًا وأبدًا في مصنفاتهم العقدية، وإن لم يكن ذلك بنفس الألفاظ، ومن هذا ما قاله الإمام الدارمي في كتابه «النقض علىٰ المريسي»: «كل حي متحركٌ لا محالة، وكل ميت غير متحرك لا محالة»(٣).

---

(١) انظر: «منهاج السنة النبوية» (١/ ٤٢٥، ٤٢٦).

(٢) «شرح العقيدة الطحاوية» (ص١٢٩)، ابن أبي العز الحنفي.

(٣) «النقض علىٰ المريسي» (ص٧١)، عثمان بن سعيد الدرامي.

فإن من كان معطَّلًا أزلًا دون فعل ليس بحيٍّ أصلًا تعالىٰ الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، ونقل هذا المعنىٰ أيضًا الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه «الرد علىٰ الجهمية» حيث قال: «وقلنا للجهمية: من القائل يوم القيامة: ﴿يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾[المائدة: ١١٦] أليس الله هو القائل؟

قالوا: فيُكوِّن الله شيئًا فيُعَبِّر عن الله، كما كَوَّن شيئًا فعَبَّر لموسىٰ.

قلنا: فمن القائل: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ ۝٦ فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ﴾[الأعراف: ٦- ٧] أليس الله هو الذي يسأل؟

قالوا: هذا كله إنما يكون شيئًا، فيعبر عن الله.

قلنا: قد أعظمتم علىٰ الله الفرية، حين زعمتم أنه لا يتكلم فشبهتموه بالأصنام التي تعبد من دون الله؛ لأن الأصنام لا تتكلم، ولا تتحرك ولا تزول من مكان إلىٰ مكان.

فلما ظهرت عليه الحجة قال: إن الله قد يتكلم، ولكن كلامه مخلوق، قلنا: وكذلك بنو آدم كلامهم مخلوق، فقد شبهتم الله بخلقه حين زعمتم أن كلامه مخلوق، ففي مذهبكم قد كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتىٰ خلق الكلام، وكذلك بنو آدم كانوا لا يتكلمون حتىٰ خلق الله لهم كلامًا، وقد جمعتم بين كفر وتشبيه، وتعالىٰ الله عن هذه الصفة.

بل نقول: إن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء ولا نقول: إنه كان ولا يتكلم حتىٰ خلق الكلام ولا نقول: إنه قد كان لا يعلم حتىٰ خلق علمًا فعلم، ولا نقول: إنه قد كان ولا قدرة له حتىٰ خلق لنفسه القدرة، ولا نقول: إنه كان قد كان ولا نور له حتىٰ خلق لنفسه نورًا، ولا نقول: إنه قد كان ولا عظمة له حتىٰ خلقه لنفسه عظمة.

قالت الجهمية: لما وصفنا الله بهذه الصفات: إن زعمتم أن الله ونوره، والله وقدرته، والله وعظمته، فقد قلتم بقول النصارىٰ حين زعموا أن الله لم يزل ونوره، ولم يزل وقدرته.

قلنا: لا نقول: إن الله لم يزل وقدرته، ولم يزل ونوره، **ولكن نقول: لم يزل بقدرته ونوره، لا متىٰ قدَّر، ولا كيف قدر.**

فقالوا: لا تكونون موحِّدين أبدًا حتىٰ تقولوا: قد كان الله ولا شيء.

فقلنا: نحن نقول: قد كان الله ولا شيء. ولكن إذا قلنا: إن الله لم يزل بصفاته كلها، أليس إنما نصف إلَهًا واحدًا بجميع صفته؟ وضربنا لهم في ذلك مثلًا. فقلنا: أخبرونا عن هذه النخلة؟ أليس لها جذع وكرب، وليف وسعف وخوص وجَمَّار؟... واسمها اسم شيء واحد، وسميت نخلة بجميع صفاتها، فكذلك الله، وله المثل الأعلىٰ بجميع صفاته إله واحد، **لا نقول: إنه قد كان في وقت من الأوقات ولا يقدر حتىٰ خلق له قدرة، والذي ليس له قدرة هو عاجز، ولا نقول: قد كان في وقت من الأوقات ولا يعلم حتىٰ خلق له علمًا فعَلِم. والذي لا يعلم هو جاهل، ولكن نقول: لم يزل الله عالِمًا قادرًا، لا متىٰ ولا كيف»**(١).

فإن قال قائل بعد ذلك: لفظ التسلسل في الحوادث بلا بداية لا يُعلم في قول السلف، قيل له: هذا خطأ بيِّن، لأن العبرة بالمعنىٰ لا باللفظ، فلا يجوز المطالبة بنص فيه لفظ «التسلسل» وهو لفظ مبتدع أصلًا، فإن المعنىٰ المفهوم بحوادث لا أول لها هو نفسه المعنىٰ المنصوص عليه في كتاب الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ ٱللَّهُ وكتب غيره من السلف، وهو نفس المعنىٰ الذي ورد عن ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ كما سبق.

---

(١) «الرد علىٰ الجهمية والزنادقة» (ص١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١)، أبو عبد الله أحمد بن حنبل.

وعليه نقول: قد تبيَّن بما لا يدع مجالًا للشك أن نظرية شيخ الإسلام ابن تيمية في تسلسل الحوادث وفي الزمان وقدم جنسه وبقائه يتوافقان تمامَ التوافق مع الأدلة الشرعية النقلية ومع ما يقرره غيره من أهل السُّنَّة والجماعة من السلف الكرام.

ومع ذلك، فإننا لا ننفي حقيقة مخالفة الكثير لتسلسل الحوادث، وإن كان كثيرًا منهم غير محسوب علىٰ عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة، ومن هؤلاء مثلًا: ابن حجر العسقلاني، وقد قال في «فتح الباري»: «وهي أصرح في الرد علىٰ من أثبت حوادث لا أول لها من رواية الباب، وهي من مستشنع المسائل المنسوبة لابن تيمية، ووقفت في كلام له علىٰ هذا الحديث يرجح الرواية التي في هذا الباب علىٰ غيرها مع أن قضية الجمع بين الروايتين تقتضي حمل هذه علىٰ التي في بدء الخلق لا العكس، والجمع يقدم علىٰ الترجيح بالاتفاق»(١).

ومن هؤلاء ابن حجر الهيتمي؛ فقد ذكر ما ادَّعاه خرقًا للإجماع من قبل شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ثم ادعىٰ ما لم يقل به شيخ الإسلام، فادعىٰ أنه يقول بأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ مركَّب تفتقر ذاته افتقار الكل للجزء تعالىٰ الله عن ذلك، وأنَّه جعل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ موجبًا بالذات لا فاعلًا بالاختيار تعالىٰ الله عن ذلك، ثم قال في حقه: «تعالىٰ الله عن هذا الافتراء الشنيع القبيح، والكفر البراح الصريح، وخذل متبعيه وشتت شمل معتقديه»(٢).

أما المخالفون المعاصرون فهم كُثر أيضًا، ومنهم د. ياسر برهامي(٣) وغيره، وكلهم حمل قول ابن تيمية علىٰ القول بأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ موجبًا بالذات لا فاعلًا

---

(١) «فتح الباري شرح صحيح البخاري» (ج١٣/ ص٤١٠)، ابن حجر العسقلاني.

(٢) «الفتاوىٰ الحديثية» (ص٨٥)، ابن حجر الهيتمي.

(٣) انظر: «فقه الخلاف بين المسلمين» (ص٨١)، ياسر برهامي.

بالاختيار، أو حمل قوله علىٰ أنَّه يقول بِقِدم شيء مع الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وأُجزم أن أصل قولهم بالمخالفة أنَّهم لم يتصوروا المسألة أبدًا كما هي علىٰ حقيقتها، وقد وضحت ذلك في أكثر من موضع.

أما د. ياسر برهامي وأتباعه من الدعوة السلفية بالإسكندرية فظاهر كلامهم يَحمل تناقضات بيِّنة، فقد قال برهامي في كتابه «فقه الخلاف بين المسلمين» أثناء سرده لمواقف العلماء الباطلة برأيه: «ومِن هنا موقفنا من العلماء أمثال... شيخ الإسلام ابن تيمية في القول بحوادث لا أول لها عند من يفسرها بمخلوقات لا أول لها»(١).

ومعنىٰ قولهم أنهم يفرقون بين تسلسل الحوادث وبين تسلسل المخلوقات، فيقررون تسلسل أفعال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ دون تسلسل المخلوقات لظاهر أحاديث أول المخلوقات؛ وذلك لأنهم ألزموا شيخ الإسلام بمخلوق أول، حتىٰ قال أحدهم أثناء شرحه: «التسلسل في المخلوقات يقتضي مخلوقًا أوَّلًا» ثم قال عن هذا المخلوق: إن ذلك يقتضي أن يكون «لا أول له»، وهذا تناقض بيِّن في كلامهم لا في كلام شيخ الإسلام؛ لأنه لا يقرر وجود مخلوق أول، وهم ألزموه بذلك كما ألزمه الأشاعرة.

وهذا كذلك يرجع إلىٰ خلل في تصوُّرهم للأزل، فالمقتضىٰ عندهم انتهاء تسلسل المخلوقات إلىٰ مخلوق أول، ولا يتصوَّرون غير ذلك، وذلك ظاهر في كلامهم، فقال أحدهم فيما معناه: التسلسل في المخلوقات يقتضي مخلوقًا أولًا، وإلا فكيف تنتهي السلسلة؟(٢).

---

(١) «فقه الخلاف بين المسلمين» (ص٨١)، ياسر برهامي.

(٢) المقطع علىٰ قناة «أنا السلفي» علىٰ الشبكة بعنوان: «تسلسل الحوادث وأول المخلوقات» (الرد علىٰ من اتهم علماء السلف) الشيخ/ هيثم توفيق رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

ومن خالف في ذلك أيضًا د. سامي عامري، وهو في كتابه «فمن خلق الله؟» قد تأثر تأثرًا كبيرًا بمناهج المتكلمين الأشاعرة، ولم يفرق بين تسلسل العلل وتسلسل الآثار كما بيَّنا آنفًا، وهو كتاب مليء بالثغرات من هذا الوجه.

قال: «يسوق الملاحدة اعتراضًا كلاسيكيًّا علىٰ عدم إمكان أن يكون الماضي أزليًّا؛ أي: غير متناهٍ في الماضي، بالقول: إن إمكان لاتناهي الماضي متصوَّر عقلًا لأننا نسلم أن المستقبل غير متناهٍ، ولا وجه للتفرقة بين لاتناهي الزمان في الماضي ولا تناهيه في المستقبل!»(١).

ثم قال: «والصواب: هو أن التفرقة بينهما ضرورية، والمغالطة في هذا الاعتراض واضحة؛ إذ إنه يجب أن نفرِّق بين اللاتناهي الفعلي واللاتناهي الممكن»(٢).

قلت: فإن قول الملاحدة هنا بعدم التفريق بين ما لا يتناهىٰ في الماضي وما لا يتناهىٰ في المستقبل صحيح، وهذا من أوجه الرد علىٰ المتكلمين ممن نفىٰ هذه المسألة، وقد أوردنا شيئًا من ذلك آنفًا، فلا وجه للتفريق بين تسلسل الحوادث في المستقبل والماضي.

ثم هو لم يفرق بين تسلسل العلل وتسلسل الآثار، فقال: «لا يمكن لسلسلة العلل والآثار أن تستمر في الماضي إلىٰ ما لا نهاية»(٣).

وكما قد بيَّنا آنفًا، فإن هذا مخالف لعقيدة أهل السُّنَّة والجماعة؛ لأن تسلسل الآثار ليس كتسلسل العلل؛ فالأول واجب في أفعال الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، وهو ممكن في حق المفعولات، والثاني ممتنع.

---

(١) «فمَن خلق الله؟» (ص٦٨)، د. سامي عامري.

(٢) «فمن خلق الله؟» (ص٦٨)، د. سامي عامري.

(٣) «فمن خلق الله؟» (ص٨١)، د. سامي عامري.

ثم هو قد خالف أيضًا في مسألة الزمان والمكان كالأشاعرة، فقال: «الله سبحانه ليس موجودًا في زمان، وإنما هو سبحانه مُتعالٍ علىٰ الزمان؛ إذ هو مُزَمِّنُه، فقد خلق الكون المادي، وخلق بخلقه الزمان»(١).

أي أن جنس الزمان عنده حادث بحدوث الكون، والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا زمان عنده، وهذا يخلق عددًا كبيرًا من الإشكاليات، كما يخالف قول السلف مثل الإمام ابن حنبل والدارمي وابن تيمية وابن القيم رحمهم الله جميعًا.

ثم لحل تلك الإشكالية قال كما قال فخر الدين الرازي: إن «الله متقدم علىٰ الزمكان بالذات لا بالزمان»(٢).

وهذا مخالف لقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالتقدم والتأخر الزمانيين، وموافق لقول الأشاعرة المعاصرين، وهو قد أقر بذلك حدوث جنس الزمان كله، فقال: «فالزمن أو الأزمان كلها لا بد أن تنتهي إلىٰ بداية أُولىٰ ليس قبلها زمان»(٣).

وقد تناقض حين قال: «ليس قبلها زمان»؛ لأن الزمان ليس قبله قبل.

وذلك كله نتاجٌ للمادة الأرسطية الداخلة في العقيدة الإسلامية، فالمخالفة في إثبات المكان لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ مثلًا، ينتج عنه إشكالات عدة في العقيدة، مثل إثبات نصوص الاستواء والعلو والنزول والرؤية، وأرسطو هو من قرر المكان الوجودي، وعليه فقد نزه المتكلمون اللهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عنه، وسيأتي بيان قول أرسطو إن شاء الله في مناقشة المعترضين علىٰ نظرية ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ.



---

(١) «فمن خلق الله؟» (ص١٤٦)، د. سامي عامري.

(٢) «فمن خلق الله؟» (ص١٤٦)، د. سامي عامري. وانظر: (ص١٨١) و(ص١٨٢).

(٣) المرجع السابق.

المطلب الخامس

مناقشة الاعتراضات على نظرية ابن تيمية

إن نظرية ابن تيمية -والتي عليها أهل السُّنَّة- في الزمن والمكان والحيِّز والاتجاه وغير ذلك قد هُوجِمت بشدة من قِبل المتكلمين، حتىٰ حكم بكفر مقولاته بعض الأشاعرة قديمًا وحديثًا، وعلة ذلك أنهم لم يتصوُّروا المسائل بشكل حقيقي علىٰ صورتها.

يمكن تقسيم الاعتراضات إلىٰ محورين أساسيين: **أولًا**: الاعتراض علىٰ الحيِّز والاتجاه العدميين، **ثانيًا**: الاعتراض علىٰ تسلسل الحوادث بلا بداية.

أولًا: الاعتراض علىٰ الحيِّز والاتجاه العدميين:

وهذا يرجع إلىٰ خلل في الأصل الأنطولوجي، فإن بعض المتكلمين قد أثبت موجودًا خارجيًّا لا يُحَس بأي حاسة من الحواس الخمس بإثباتهم الحيِّز الوجودي، وبالتالي فإن هذا الحيِّز الوجودي إما أزلي أو حادث، وفي كلا الحالين يجب تنزيه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن هذا الحيِّز الوجودي، وهذا كما قد وضحنا في غير موضع نوع من المُثُل الأفلاطونية، فقد تقرر عند أئمة أهل السُّنَّة أن ما لا يمكن إحساسه بحاسة من الحواس فهو معدوم ليس بموجود.

وهنا نتحدىٰ المعارضين كما تحداهم الإمام الدارمي حين قال: «فإن أنكرت ما قلنا، ولم تعقله بقلبك فسَمِّ شيئًا من الأشياء يقع عليه اسم الشيء لا يُدرك بشيء من الحواس الخمس»(١).

(١) «نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد علىٰ المريسي الجهمي العنيد فيما افترىٰ علىٰ الله عَزَّوَجَلَّ من التوحيد» (ج١/ ص٤٣١)، عثمان بن سعيد الدارمي.

فنقول: إن استطعتم تسمية شيء واحد خارج الذهن لا يُدرَك بشيء من الحواس الخمس فلربما حينها نقول: إن الحيِّز قد يكون أمرًا وجوديًّا يجب تنزيه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عنه!

وعليه، فإن الحيِّز لا بد أن يكون عدميًّا؛ لأنه لا يُحَس بأي حاسة من الحواس الخمس، فهو تقدير المكان الوجودي.

وعليه، فإن الاتجاه أيضًا أمر عدمي لا وجودي، فهو يفتقر إلىٰ مُتَوَجِّه، أو مُتوجَّه ومُتَوَجَّه إليه، فهو إذن أمر نسبي لا وجود له خارج الذهن، وبناءً علىٰ تلك المقدمات فإن رؤية الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بإشارة واتجاه كما هو وارد في صحيح النقل أمر ثابت بصريح العقل.

ومن قال بأن المكان أمر وجودي من المخالفين، وعليه فينزهون الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن المكان خارج العالم وعن لوازمه من الاتجاه وغير ذلك، فهم يستندون في ذلك إلىٰ التسليم بالخلل الثنائي عند أرسطو، فهو مَن قال: «إن المكان: هو ما يحتوي المتمكن دون أن يختلط به، أو يكون جزءًا منه، وبحيث يساوي المتمكن فيه أو يحاكيه جرمًا متىٰ كان مكانه أو حيزه الخاص، ويوصف بالفوق والتحت، وهي أمكنة العناصر الطبيعية.

ولما كان الأمر كذلك كان المكان علىٰ وجهين: المكان العام، والمكان الخاص، والثاني هو المكان بالمعنىٰ الأدق، فالوعاء هو مكان الماء الخاص، بينما الغرفة مكانه العام»(١).

وذلك يرجع إلىٰ ثنائية أرسطو التي جمع فيها بين المثالية والمادية، فأثبت أن المكان موجود خارجي لا محسوس بشيء من الحواس أبدًا، فالمكان عنده ليس إلا

---

(١) «أرسطوطاليس المعلم الأول» (ص٤٣)، مجدي فخري.

وعاء غير محسوس، تمامًا كما تصور الفلاسفة المشاؤون ومن تبعهم من المتكلمين كالمعتزلة والأشاعرة، وهو تصور بالغ السذاجة.

وإن كانت بالطبع موافَقة أرسطو ليست في ذاتها خطأ؛ لأن أهل السُّنَّة قد وافقوه في بعض الأمور مثل ماهية الزمان، إلا أن المخالفين من المعاصرين والأشاعرة والمتكلمين والفلاسفة قد استقوا مادتهم الأساسية في هذه المخالفة من المادة الأرسطية؛ لأن ظواهر النصوص النقلية الشرعية تخالف هذا المفهوم الأرسطي بالكلية، فالشرع يثبت المكان لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وعليه فإنه عدمي لا وجودي كما يقرر أرسطو ومن تبعه.

وكافة استدلالات المتكلمين والفلاسفة المعارضين لأهل السُّنَّة في هذا الأمر كانت استدلالات عقلية محضة، وهي لا تخلو من أخطاء، وقد أوردنا ذلك آنفًا، وقد بيَّنا أن الأدلة الشرعية النقلية كلها توافق استدلالات ابن تيمية العقلية علىٰ الحيِّز العدمي.

لكن بعد كل ذلك قد يستشكل أحد المعاصرين فيقول: ألا تعني نظرية نسيج الزمكان الفيزيائية أن الزمان والمكان بالضرورة لهما وجود مترابط خارج الذهن؟!

ويمكن أن نرد ذلك الاعتراض بقولنا: بأن هذا ليس بلازم لذاك، وذلك لعدة أسباب، منها التالي:

السبب الأول: أن الفيزيائيين ليسوا بفلاسفة حتىٰ يعتد بتفسيراتهم، فالنظرية الرياضية شيء، وتفسيرها الفلسفي شيء آخر.

السبب الثاني: علىٰ اعتبار ثبوت ذلك النسيج، فإننا نبحث في مرتبة وجوده، وذلك علىٰ نطاق أوسع من نظام الكون المغلق.

السبب الثالث: نحن لا ننكر ضرورية الزمان والمكان لكل حدث يقوم بكل موجود خارجي، ولكننا ننازع في نوعية الوجود، وهذا أمر خارج نطاق البحث الفيزيائي أصلًا، ومع ذلك فنحن لا ننكر المكان الوجودي كما سبق.

السبب الرابع: علىٰ اعتبار أن الفيزيائيين فلاسفة، فلا يلزم من ذلك أن تكون فلسفاتهم صحيحة، فرياضيات النظرية أمر وتفسيرها الفلسفي أمر آخر، فميكانيكا الكم -كما ذكرنا آنفًا- لها أكثر من تفسير فلسفي، وكل تفسير مغاير للآخر تمامًا، ومع ذلك فإن النظرية ورياضياتها هي هي لم تتغير بتغير تفسيرها الفلسفي، وقد رأينا كيف يختلف الأمر من تفسير لآخر، فقد يكون التفسير المتعارف عليه هو تفسيرًا مثاليًّا يجانب الحق كما هو الحال في التفسير المشهور لميكانيكا الكم، والله أعلم.

ثانيًا: الاعتراض علىٰ تسلسل الحوادث بلا بداية:

وهذا يرجع إلىٰ خلل أساسي في تَصوُّر الأزل، فإن قول القائل: إن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد بدأت خالقيته بخلق هذا العالم، هو قول يتناقض تمامًا مع حقيقة الأزل، لأن الأزل هو عدم البداية، فإن قلت: «بدأت خالقيته» فقد تناقضت مع مفهوم الأزلية.

وإن قال قائل: إن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ متصف بالخالقية أزلًا؛ وأوَّل ما خلق هو العرش، فقد تناقض تمامًا أيضًا مع مفهوم الأزلية، فإن الأزل يعني ألا يوجد ما هو «أوَّل» في الجنس؛ وبناءً عليه فإن الاعتراض علىٰ تسلسل الحوادث بلا بداية هو في صميمه خطأ في تصوُّر معنىٰ الأزل، فاللابداية = الأزل، والأزل = اللابداية، وهو ما نثبته لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من الفعالية أزلًا، فصفاته كلها جَلَّ وَعَلَا ملازمة لذاته أزلًا وأبدًا، فلا يوجد خارج الذهن ذات مجردة منفكة عن صفاتها، فالذات لا تنفك عن الصفات.

ثم إن جمهور الأشاعرة المعترضين علىٰ تسلسل الحوادث بلا بداية يقولون بأن الإرادة القديمة هي من حددت بدء نوع المخلوقات؛ وذلك هروبًا من القول بالترجيح

بلا مرجِّح، والذي لازِمه إنكار وجود الصانع بالكلية إن هم أثبتوه، وهو قول في غاية الوهن والضعف، فقد أطلقوا لفظ الإرادة القديمة علىٰ ما ليس بإرادة حقيقية، فقد فرغوا معنىٰ الإرادة من معناها الحقيقي، فقالوا: إنها تكون ولا مراد لها، فتوجِد الحوادث بلا سبب، كما قالوا: إنها ترجح مِثلًا علىٰ مِثل دون سبب مرجِّح.

ثم هم بعد ذلك قد قرروا تقريرًا في غاية العجب والتناقض فقالوا: إن الإرادة القديمة يتخلف عنها مرادها مع وجود القدرة تقدمًا لا أول له!

أما قولهم: إن الإرادة القديمة يتخلف عنها مرادها مع وجود القدرة تقدمًا لا أول له: فهو ممتنع، وهو تسلسل في العلل؛ لأنهم قد أوقفوا حدوث نوع المخلوقات علىٰ علة تتقدم معلولها تقدمًا لا أول له، كذلك إيقافهم حدوث العالم علىٰ علة تتقدم علىٰ معلولها تقدمًا لا أول له، فإنك مهما رجعت لن تجد تلك الإرادة، بل يلزم الرجوع إلىٰ ما لا أول له.

أما قولهم: إن الإرادة القديمة هي من حددت بدء نوع المخلوقات، فهو قول ذاتي التناقض؛ لأن الأزل ليس شيئًا محدودًا يُفعَل فيه شيء.

ولهذا كما أوردنا سابقًا، يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وليس الأزل وقتًا محدودًا، بل هو عبارة عن الدوام الماضي الذي لا ابتداء له، الذي لم يسبق بعدم، الذي ما زال»(١).

وعليه، فإن الأزل ليس شيئًا محدودًا، وإنما هو الدوامية، فهو ليس أمرًا محدودًا فعل الله فيه كل شيء، ولهذا يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وليس في الأزل شيئًا محدودًا كان فيه فاعلًا للجميع»(٢).

---

(١) «الصفدية» (١/ ٢٨٣).

(٢) «الصفدية» (١/ ٤٦).

لذلك فإن قول القائل -وقد بيَّنا ذلك آنفًا-: فعَل شيئًا في الأزل، هو كقول من يقول: فعل شيئًا في الدوامية، وهو قول خاطئ بلا شك، فالأزل ليس بزمن ووقت محدود ليُفعَل فيه فعل من الأفعال.

ثم إن بعضهم سلَّم بالترجيح بلا مرجِّح بسبب وهن هذه الحجة -أي: الإرادة القديمة-، وهو ما شنعه عليهم العقلاء، فإن قال قائل: إن الترجيح بلا مرجح ممكن، قيل له: فما المانع إذن أن هذا العالَم قد تحوَّل من العدم إلىٰ الوجود بلا ترجيح من مرجح؟ فإن صح هذا صح ذاك، فلزم من ذلك أن يكون وجود الصانع أمرًا غير مُتيَقَّن منه بالنسبة إليكم.

ثم علىٰ ذلك، فما المانع بذلك أن يتحوَّل هذا العالم في وقت من الأوقات من الوجود إلىٰ العدم؟ كأن يختفي العالم فجأة وبدون سبب ولا ترجيح، وهذه سفسطة واضحة.

وهذا القول من أشنع الأقوال وأقبحها في حق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، بل وهي من أشد الأقوال تناقضًا مع صريح العقل، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والذي يقول: إنَّ جنس الحوادث حدثت لا من شيء، هو كقولهم: إنها حدثت بلا سبب حادث، مع قولهم: إنَّها كانت ممتنعة، ثم صارت ممكنة، من غير تجدُّد سبب، بل حقيقة قولهم أنَّ الربَّ صار قادرًا بعد أن لم يكن، من غير تجدُّد شيءٍ يُوجِب ذلك»(١).

وقد أكَّد ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في غير موضع أن هذا القول لازمه الترجيح بغير مرجِّح، وهذا يناقض الأصل الذي أثبتوا به الصانع، وهو تمامًا ما يقول به الدهرية، فقال: «وهذا قول أكثر المعتزلة والأشعرية وغيرهم: يقرون بالصانع المحدِث من غير تجدد سبب حادث، ولهذا قامت عليهم الشناعات في هذا الموضع، وقال لهم الناس: هذا ينقض

(١) «النبوات» (ج١/ ص٣٢٨)، ابن تيمية.

الأصل الذي أثبتم به الصانع، وهو أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه علىٰ الآخر إلا بمرجِّح، فإذا كانت الأوقات متماثلة، والفاعل علىٰ حال واحدة، لم يتجدد فيه شيء أزلًا وأبدًا، ثم اختص أحد الأوقات بالحدوث فيه، كان ذلك ترجيحًا بلا مرجح.

فقول أولئك الدهرية وقول محمد بن زكريا الرازي وأمثاله في إحالة الحدوث علىٰ تعلق النفس بالهيولي وأمثال ذلك، كل ذلك ينزع إلىٰ أصل واحد، وهو إثبات حدوث حادث بلا سبب حادث»(١).

فهم يثبتون وجود الصانع باستحالة الترجيح بلا مرجح، فلا يُمكن للشيء الممكن أن يتحول من العدم إلىٰ الوجود بلا مرجِّح، ومع ذلك فقد تناقضوا فأقروا بإمكان الترجيح بلا مرجِّح ليعطلوا الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن صفاته أزلًا.

ثم لا يُفهم من ذلك أنَّ ابن تيمية كان منحازًا لحجج الفلاسفة أمام المتكلمين، بل قد خطَّأ هؤلاء وهؤلاء، فالمتكلمون قد قرروا أن العلة التامة توجب تراخي معلولها، والفلاسفة قرروا أن العلة التامة توجب معلولها مقارنة لها في الزمان، وقد رأي ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن هذا القول وذاك لا يخلو من خطأ، بل إن الصحيح هو أن يُقال: إن تأثير المؤثر يستلزم الأثر عقبه، لا مقارنًا له في الزمان ولا متراخيًا عنه، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والصواب قول ثالث، وهو أن التأثير التام من المؤثر يستلزم الأثر، فيكون الأثر عقبه، لا مقارنًا له، ولا متراخيًا عنه. كما يقال: كسرت الإناء فانكسر، وقطعت الحبل فانقطع، وطلقت المرأة فطلقت، وأعتقت العبد فعتق.

قال تعالىٰ: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢]، فإذا كوَّن شيئًا كان عقب تكوين الرب له، لا يكون مع تكوينه ولا متراخيًا عنه.

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٨/ ١٠٧).

وقد يقال: يكون مع تكوينه، بمعنىٰ أنه يتعقبه لا يتراخىٰ عنه.

وهو سبحانه ما شاء كان ووجب بمشيئته وقدرته، وما لم يشأ لم يكن لعدم مشيئته له، وعلىٰ هذا فكل ما سوىٰ الله تعالىٰ لا يكون إلا حادثًا مسبوقًا بالعدم، فإنه إنما يكون عقب تكوينه له، فهو مسبوق بغيره سبقًا زمانيًّا.

وما كان كذلك لا يكون إلا محدثًا، والمؤثر التام يستلزم وجود أثره عقب كمال التأثير التام»(١).

وبسبب تهافت وضعف حجج المتكلمين أمام الفلاسفة، نصحهم شيخ الإسلام في غير موضع، وأخبرهم بأن تناقض أدلتهم العقلية التي آلت بهم إلىٰ تعطيل الخالق جَلَّوَعَلَا هو سبب استطالة الفلاسفة والدهريين عليهم، فقال: «أنتم تقولون: إن الرب كان معطَّلًا في الأزل لا يتكلم ولا يفعل شيئًا، ثم أحدث الكلام والفعل بلا سبب حادث أصلًا، فلزم ترجيح أحد طرفي الممكن علىٰ الآخر بلا مرجِّح، وبهذا استطالت عليكم الفلاسفة وخالفتم أئمة أهل الملل وأئمة الفلاسفة في ذلك، وظننتم أنكم أقمتم الدليل علىٰ حدوث العالَم بهذا، حيث ظننتم أن ما لا يخلو عن نوع الحوادث يكون حادثًا لامتناع حوادث لا نهاية لها»(٢).

ثم إنه قد أشار في غير موضع أن لازم قول الفلاسفة هو تعطيل للرب سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ كذلك، فهم يثبتون قِدم الفلك مع الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وهذا مخالف لصريح العقول؛ لأن الفاعل لا بد أن يتقدم علىٰ فعله، وعليه فكثير منهم ينكر علم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالجزئيات مع أن كل الموجودات جزئية لا كلية.

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٨/ ٢٧٠، ٢٧١).

(٢) «منهاج السنة النبوية» (١/ ٤٢٥، ٤٢٦).

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهؤلاء الفلاسفة يتضمن قولهم في الحقيقة أنه لم يخلق ولم يعلم، فإن ما يثبتونه من الخلق والتعليم إنما يتضمن التعطيل، فإنه على قولهم لم يزل الفلك مقارنًا له أزلًا وأبدًا، فامتنع حينئذ أن يكون مفعولًا له، فإن الفاعل لا بد أن يتقدم على فعله، وعندهم أنه لا يعلم شيئًا من جزئيات العلم، والتعليم فرع العلم، فمن لم يعلم الجزئيات يمتنع أن يعلمها غيره، وكل موجود فهو جزئي لا كلي، كذا الكليات إنما وجودها في الأذهان لا في الأعيان، فإذا لم يعلم شيئًا من الجزئيات لم يعلم شيئًا من الموجودات، فامتنع أن يعلم غيره شيئًا من العلم بالموجودات المعينة.

ومن قال منهم: لا يعلم لا كليًّا ولا جزئيًّا فقوله أقبح، ومن قال: يعلم الكليات الثابتة دون المتغيرة، فهو عندهم لا يعلم شيئًا من الحوادث ولا يُعلمها لأحد من خلقه، كما يقتضي قولهم أنه لم يخلقها، فعلى قولهم لا خلق ولا علم، وهذا حقيقة قول مقدمهم أرسطو، فإنه لم يثبت أن الرب مبدع للعالم ولا جعله علة فاعلة، بل الذي أثبته أنه علة غائية يتحرك الفلك لتشبه به كتحريك المعشوق للعاشق، وصرح بأنه لا يعلم الأشياء، فعنده لا خلق ولا علم»(١).

ولذلك قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إن الفلاسفة لا دليل لديهم في إثبات قِدم شيء من الفلك مع الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ، بل إن كل أدلتهم إنما على قدم نوع الفعل فقط، فقال: «وهم ليس لهم دليل قط على قدم شيء من العالم، بل حججهم إنما تدل على قدم نوع الفعل وأنه لم يزل الفاعل فاعلًا أو لم يزل لفعله مدة أو أنه لم يزل للمادة مادة، وليس في شيء من أدلتهم ما يدل على قدم الفلك ولا قدم شيء من حركاته ولا قدم الزمان الذي هو مقدار حركة الفلك.

(١) «مجموعة الرسائل والمسائل» (ج٥/ ص١٨٦)، تقي الدين ابن تيمية.

والرسل أخبرت بخلق الأفلاك وخلق الزمان الذي هو مقدار حركتها، مع إخبارها بأنها خلقت من مادة قبل ذلك، وفي زمان قبل هذا الزمان، فإنه سبحانه أخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام، وسواء قيل: إن تلك الأيام بمقدار هذه الأيام المقدرة بطلوع الشمس وغروبها أو قيل: إنها أكبر منها كما قال بعضهم: إن كل يوم قدره ألف سنة، فلا ريب أن تلك الأيام التي خلقت فيها السموات والأرض غير هذه الأيام وغير الزمان الذي هو مقدار حركة هذه الأفلاك، وتلك الأيام مقدرة بحركة أجسام موجودة قبل خلق السموات والأرض»(١).

وقد وضَّح رَحِمَهُ ٱللَّهُ في غير موضع أن المتكلمين لا دليل عندهم من الكتاب ولا السنة في نفي إمكان حوادث لا أول لها، بل الأدلة النقلية تدل علىٰ غير قولهم، فقال: «وهذا الأصل ليس معكم به كتاب ولا سنة ولا أثر عن الصحابة والتابعين، بل الكتاب والسُّنَّة والآثار عن الصحابة وأتباعهم بخلاف ذلك، والنص والعقل دل علىٰ أن كل ما سوىٰ الله تعالىٰ مخلوق حادث كائن بعد أن لم يكن، ولكن لا يلزم من حدوث كل فرد فرد مع كون الحوادث متعاقبةً حدوثُ النوع، فلا يلزم من ذلك أنه لم يزل الفاعل المتكلم معطَّلًا عن الفعل والكلام، ثم حدث ذلك بلا سبب، كما لم يلزم مثل ذلك في المستقبل، فإن كل فرد فرد من المستقبلات المنقضية فانٍ، وليس النوع فانيًا.

كما قال تعالىٰ: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾ [الرعد: ٣٥]، وقال: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ ٥٤﴾ [ص: ٥٤].

فالدائم الذي لا ينفد -أي لا ينقضي- هو النوع، وإلا فكل فرد من أفراده نافدٌ منقضٍ ليس بدائم»(٢).

---

(١) «مجموعة الرسائل والمسائل» (ج٥/ ص١٩٠)، تقي الدين ابن تيمية.

(٢) «منهاج السنة النبوية» (١/ ٤٢٥، ٤٢٦).

أما أقوىٰ أدلة المخالفين فكان حديث: «كان الله ولا شيء معه» المروي عن عمران بن الحصين، وهذا الحديث قد أخرجه البخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتاب بدء الخلق بلفظ: «**كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه علىٰ الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السموات والأرض**»(١).

وأخرجه البخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتاب التوحيد بلفظ: «**كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه علىٰ الماء، ثم خلق السموات والأرض، وكتب في الذكر كل شيء**»(٢).

وأما الزيادة المذكورة في بعض الروايات، وهي: «وهو الآن علىٰ ما عليه كان»: فهي زيادة باطلة موضوعة، لا أصل لها في شيء من الروايات(٣)، وقد نبه علىٰ ذلك ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فقال: «وهذه الزيادة وهو قوله: «وهو الآن علىٰ ما عليه كان» كذب مفترىٰ علىٰ رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اتفق أهل العلم بالحديث علىٰ أنه موضوع مختلق، وليس هو في شيء من دواوين الحديث، لا كبارها ولا صغارها، ولا رواه أحد من أهل العلم بإسناد لا صحيح ولا ضعيف، ولا بإسناد مجهول، وإنما تكلم بهذه الكلمة بعض متأخري متكلمة الجهمية، فتلقاه هؤلاء الذين وصلوا إلىٰ آخر التجهم وهو التعطيل والإلحاد»(٤).

وهذه الزيادة الموضوعة يستخدمها الكثير من الأشاعرة المعاصرين في قولهم: «كان الله ولا مكان ولا زمان، وهو الآن علىٰ ما عليه كان»، وهي مقولة قديمة شائعة عند هؤلاء، فقال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولكن أولئك قد يقولون: كان الله ولا مكان ولا زمان،

---

(١) «كتاب بدء الخلق» (٦/ ٢٨٦).

(٢) «كتاب التوحيد» (١٣/ ٤٠٣).

(٣) انظر: «مجموع فتاوىٰ ابن باز» (٢٦/ ٢٨٢).

(٤) «مجموعة الرسائل والمسائل» (ج٤/ ص٩٣، ٩٤)، تقي الدين ابن تيمية.

وهو الآن علىٰ ما عليه كان، فقال هؤلاء: كان الله ولا شيء معه وهو الآن علىٰ ما عليه كان، وقد عرف بأن هذا ليس من كلام النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»(١).

أما لفظ: «كان الله ولم يكن شيء غيره» فلا يدل علىٰ مطلوب المخالفين؛ فغاية ما يُقال هنا: أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد أفنىٰ أيَّ مخلوق سبق هذا العالم، وهذا لا دليل علىٰ نقيضه، فإننا نقول بأن كل مخلوق حادث، فيسبقه العدم، وكل مخلوق قد يفنىٰ، فيلحقه العدم، فاللفظ «ولم يكن شيء غيره» لا يدل علىٰ مطلوبهم البتة.

وقيل: إن هذا الحديث الشريف قد روي بالمعنىٰ لا باللفظ؛ لأن اللفظ مختلف في روايات البخاري، وقد ذكر ذلك ابن حجر العسقلاني في «فتح الباري»، وقد ذكرنا آنفًا أنه ممن استنكر القول بحوادث لا أول لها، فقال في «فتح الباري»: «قوله: «كان الله ولم يكن شيء غيره» في الرواية الآتية في التوحيد: «ولم يكن شيء قبله»، وفي رواية غير البخاري: «ولم يكن شيء معه»، والقصة متحدة فاقتضىٰ ذلك أن الرواية وقعت بالمعنىٰ، ولعل راويها أخذها من قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في دعائه في صلاة الليل -كما تقدم من حديث ابن عباس-: **أنت الأول فليس قبلك شيء**»(٢).

وقد روي الحديث بعدة ألفاظ مثل لفظ: «كانَ اللهُ ولا شيءَ معَهُ»، وبلفظ: «كان اللهُ ولم يكُنْ شيءٌ غيرُه» كما ذكر ابن حجر، وقد روي بلفظ: «كان اللهُ ولم يكُنْ شيءٌ غيرُه» في غير البخاري مثل «تخريج مشكل الآثار» لأبي جعفر الطحاوي، و«حلية الأولياء» لأبي نعيم الأصبهاني.

---

(١) «مجموعة الرسائل والمسائل» (ج٤/ ص٩٤)، تقي الدين ابن تيمية.

(٢) «فتح الباري شرح صحيح البخاري» (٦/ ٣٣٣).

وعليه، فإن الحديث الشريف قد روي بالألفاظ التالية:

أولًا: «كان الله ولم يكن شيء قبله».

ثانيًا: «كان الله ولم يكن شيء معه».

ثالثًا: «كان اللهُ ولا شيءَ معَهُ».

رابعًا: «كان اللهُ ولم يكُنْ شيءٌ غيرُه».

ومع ذلك فإن كل لفظ من الألفاظ تدل علىٰ مطلوبنا ولا تدل علىٰ مطلوب المخالفين وإن استدلوا بأكثرية ألفاظ الغير والمعية، ولا وجه لتقديم هذا علىٰ ذلك بلا دليل، ومع ذلك فإن لفظ «القبل» قد ثبت عن أهل الحديث أن الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد قاله لفظًا، فثبت عن الحميدي في «الجمع بين الصحيحين» (١/ ٣٥٣)، وعن البغوي في «مصابيح السنة» (٤/ ١٦)، وعن ابن الأثير في «جامع الأصول» (٤/ ١٥)، وأبي حفص الموصلي في «الجمع بين الصحيحين» (١/ ٢٦١).

فإن قال مخالف: ومع ذلك فإن السؤال الذي وُجِّه للرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كان عن بداية الخلق، أي في بداية نوع المخلوقات، قيل: بل قد كان السؤال عن أول أمر خلق هذا العالَم، ولا وجه لتعميم ذلك في بداية نوع الخلق، وقد تضافرت الروايات علىٰ هذا المعنىٰ.

فمن تلك الروايات: قول عمران رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «كنا عند رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فجاءه نفرٌ من أهل اليمن، فقالوا: أتيناك يا رسول الله لنتفقه في الدين، **ونسألك عن أول هذا الأمر، كيف كان؟ فقال: كان الله ولم يكن شيءٌ غيره، وكان عرشه علىٰ الماء، ثم كتب في الذكر كل شيء، ثم خلق السموات والأرض**»(١).

---

(١) «تخريج مشكل الآثار» (٥٦٣٠).

ومنها قوله: «أتيت رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فعقلت ناقتي بالباب، فدخلت، فأتاه نفرٌ من أهل اليمن، فقال: اقبلوها يا أهل اليمن إذا لم يقبلها إخوانكم بنو تميم، فقالوا: قبلنا يا رسول الله، أتيناك لنتفقه في الدين، **ونسألك عن أول هذا الأمر، كيف كان؟** قال: **كان الله ولم يكن شيءٌ غيره، وكان عرشه على الماء، ثم كتب -جل ثناؤه- في الذِّكر كلَّ شيء، ثم خلق السموات والأرض.** ثم أتاني فقال: أدرك ناقتك فقد ذهبت، فخرجت فوجدتها ينقطع دونها السراب، وايم الله، لوددتُ أني تركتها»(١).

ومنها رواية «صحيح البخاري» في باب بدء الخلق: «دخلت على النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وعقلت ناقتي بالباب، فأتاه ناسٌ من بني تميم فقال: **اقبلوا البشرى يا بني تميم**، قالوا: قد بشرتنا فأعطنا، مرتين، ثم دخل عليه ناسٌ من أهل اليمن، فقال: **اقبلوا البشرى يا أهل اليمن، إذ لم يقبلها بنو تميم**، قالوا: قد قبلنا يا رسول الله، **قالوا: جئناك نسألك عن هذا الأمر؟** قال: **كان الله ولم يكن شيءٌ غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذِّكر كلَّ شيء، وخلق السموات والأرض.** فنادى منادٍ: ذهبَت ناقتُك يا ابنَ الحصين، فانطلقتُ، فإذا هي يقطع دونها السراب، فوالله لوددت أني كنتُ تركتها». وروى عيسى، عن رقبة، عن قيس بن مسلم، عن طارق بن شهاب، قال: سمعت عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، يقول: «قام فينا النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مقامًا، فأخبرنا عن بدء الخلق، حتى دخل أهل الجنة منازلهم، وأهل النار منازلهم، حفظ ذلك من حفظه، ونسيه من نسيه»(٢).

وكذلك رواية البخاري رَحِمَهُ اللهُ الأخرى التي فيها لفظ: «كان الله ولم يكن شيء قبله»، وهي الرواية الثابتة باللفظ لا بالمعنى، فقال: «إني عند النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إذ جاءه قومٌ من بني تميم، فقال: **اقبلوا البشرى يا بني تميم**، قالوا: بشرتنا فأعطنا، فدخل ناسٌ من

---

(١) «حلية الأولياء» (٨/ ٢٨٥).

(٢) «صحيح البخاري» (٣١٩١).

أهل اليمن، فقال: **اقبلوا البشرىٰ يا أهل اليمن، إذ لم يقبلها بنو تميم**، قالوا: قبلنا، جئناك لنتفقه في الدين، **ولنسألك عن أول هذا الأمر ما كان**؟ قال: **كان الله ولم يكن شيءٌ قبله، وكان عرشه علىٰ الماء، ثم خلق السموات والأرض، وكتب في الذِّكر كل شيء**. ثم أتاني رجلٌ، فقال: يا عمران، أدرك ناقتك فقد ذهبت، فانطلقت أطلبها، فإذا السراب ينقطع دونها، وايم الله لوددت أنها قد ذهبت ولم أقم»(١).

إذن، فإن كل روايات الحديث كان السؤال فيها عن **أوَّلِ هذا الأمْرِ**، وهذا ما يطابق مطلوبنا أن السؤال المُوَجَّه لرسول الله ﷺ كان عن أول أمر هذا العالَم، لا جنس العالم، ولا جنس المخلوقات، ولا دليل علىٰ غير ذلك ليُقال: إن السؤال كان عن نوع المخلوقات أو نوع المفعولات كما يقول المتكلمون علىٰ عكس ظاهر الحديث.

ثم مِن طُرق الاستدلال علىٰ مطلوبنا أن يُقال: إن قيل: إن هذا الحديث الشريف يثبت أول مخلوق مطلقًا، فنقول: فكيف وقد ذُكر في كل روايات الحديث قوله ﷺ: «**وكان عرشه علىٰ الماء**»؟ ولا يقول مسلم: إن العرش والماء ليسا مخلوقين، وهذا يعني أن العرش والماء كانا مخلوقَين في وصف الحدَث، فقال الرسول ﷺ: «**كان الله ولم يكن شيءٌ غيره، وكان عرشه علىٰ الماء**»، فقيل: لم يكن شيء غير الله، وكان عرشه المخلوق علىٰ الماء المخلوق.

ومثل ذلك يُقال في حديث خلق القلم، وهو قد روي بروايات متعددة، منها الموضوع ومنها الصحيح.

ثم إن قول السائلين: «جئناك لنسألك عن أول هذا الأمر» إما أن يكون الأمر المشار إليه هذا العالم، أو جنس المخلوقات، فإن كان المراد هو الأول كان النبي ﷺ قد أجابهم؛ لأنه أخبرهم عن أول خلق هذا العالم، وإن كان المراد الثاني لم يكن قد

---

(١) «صحيح البخاري» (٧٤١٨).

أجابهم؛ لأنه لم يذكر أول الخلق مطلقًا؛ بل قال: «**كان الله ولا شيء قبله، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء ثم خلق السموات والأرض**»، فلم يذكر إلا خلق السموات والأرض، لم يذكر خلق العرش، مع أن العرش مخلوق أيضًا، فإنه يقول: «وهو رب العرش العظيم» وهو خالق كل شيء: العرش وغيره، ورب كل شيء: العرش وغيره.

وفي حديث أبي رزين قد أخبر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بخلق العرش، فقال: «قلت: يا رسول الله، أين كان ربنا قبل أن يخلق السماوات والأرض؟ قال: **كان في عماء ما فوقه هواءٌ وما تحته هواءٌ، ثم خلق العرش ثم استوى عليه**»(١).

أما في حديث عمران فلم يخبر بخلقه -أي العرش-، بل أخبر بخلق السموات والأرض، فعلم أنه أخبر بأول خلق هذا العالَم لا بأول الخلق مطلقًا(٢).

إذن، فيمكن تلخيص أوجه الرد على المستدلين بحديث عمران رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كما في الآتي:

أولًا: إن الحديث بلفظ «القَبْل» هو الثابت عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لفظًا لا معنًى.

ثانيًا: الحديث بلفظ «القَبْل» يعني أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ليس قبله شيء، وهو كذلك سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ليس قبله شيء ولا بعده شيء، وهذا اللفظ لا يدل على مطلوب المخالفين.

ثالثًا: لفظ الغير والمعية لا يدل كذلك على مطلوب المخالفين؛ لأكثر من سبب:

---

(١) حسنه الذهبي في «العلو» (١٨)، وضعفه آخرون.

(٢) «قِدم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة - مع بيان من أخطأ في المسألة من السابقين والمعاصرين» (ص١٠٦)، كاملة بنت محمد الكواري.

١- أن الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد ذكر في الحديث أن عرش ربنا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى كان علىٰ الماء، فلم يذكر خلق العرش ولا خلق الماء، ومن المعلوم أن كليهما مخلوقان، وعليه فإن الحديث ليس علىٰ أول جنس المخلوقات.

٢- أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد ذكر خلق السموات والأرض، ومن المعلوم أنهما ليسا أول المخلوقات، وعليه فإن سؤال أهل اليمن كان عن أول مخلوقات هذا العالم وليس جنس المخلوقات مطلقًا.

٣- أننا لا نختلف في تقرير سبق كل المخلوقات وإلحاقها بالعدم، ولا مانع عقلي من أن يكون الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى كان وحده ولا شيء معه بعدما أفنىٰ المخلوقات السابقة للمخلوق الأول لهذا العالم، ولا دليل علىٰ نقيض ذلك.

وعليه، فإن مخالفة الأشاعرة بقولهم: إن ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ قد اختار من روايات الحديث الشريف ما يوافق هواه ليس بقول أصلًا؛ لأن الروايات الأخرىٰ لا تدل علىٰ مطلوبهم كذلك، وقد أوردنا براهين ذلك.

ومع هذا فليس كل الأشاعرة مخالفين لهذا التقرير، فقد وافق في هذا فخر الدين الرازي، كما وافق عدد من المتقدمين والمتأخرين من مختلف المذاهب مثل: السراج الأرموي، وقبله أبو الثناء الأبهري -شيخ الأصفهاني-، والدواني، وبخيت المطيعي، ومحمد عبده، ومحمد الأمين الشنقيطي، وكثير من المتكلمين مِن قبلُ ومِن بعدُ(١).

ثم مجددًا، إن اعترض معارض فقال: فما المانع من أن يكون الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى قد أختار أن لا يفعل شيئًا حتىٰ وقت حدوث العالَم فبدأ في خلق العرش والقلم وغير ذلك؟

---

(١) «قدم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة - مع بيان من أخطأ في المسألة من السابقين والمعاصرين» (ص٥٧)، كاملة بنت محمد الكواري.

قيل له: فإن الأزل هو الدوامية وليس وقتًا محدودًا يفعل فيه أيُّ فاعل فعلًا أبدًا، ومع ذلك يُقال له: فإن قبل هذا الاختيار، هل كان لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ اختيار قبله أو لم يكن؟

فإن قيل: كان له اختيار قبله، قلنا: وهذا هو المطلوب، فما من فعل إلا وقبله وفعل.

وإن قيل: لا، لم يكن له اختيار قبله، قلنا: فهذا يلزم منه أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كان معطَّلًا لا اختيار له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن ذلك علوًّا كبيرًا، والقائل بهذا ليس من الإسلام في شيء، وإن قولك: إنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ الآن مختار بعد أن لم يكن؛ فيه ترجيح بلا مرجِّح كما تقرر آنفًا، وهو بالاطراد معه يعني أن العالم قد يُوجَد بلا موجِد.

وإن قيل: فلربما لم يكن لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ اختيار قبل هذا الاختيار لأن هذا الاختيار هو أول فعل لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، قلنا: فإن قولكم: «أول» يناقض معنىٰ أزليته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ لأن الأزلية هي عدم البداية وعدم الأولية، فكيف تثبتون لله وجودًا أزليًّا واختيارًا أزليًّا وإرادةً أزلية وكلٌّ منها عندكم له أول؟ وما له أول لم يكن أزليًّا.

وعليه، فإن التسلسل في أفعال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ واجب، والتسلسل في مفعولاته ممكن، وكذلك يُقال للاستدلال علىٰ هذا المعنىٰ: إن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لم يزل بصيرًا أزلًا، فلم يفقد سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فعل البصر في وقت من الأوقات، وكذلك لم يفقد فعل الاختيار في وقت من الأوقات، وكذلك لم يفقد فعل الخلق؛ لأن القول في بعض الصفات كالقول في الآخر، والقول في الذات كالقول في الصفات، والله المستعان.

وعلىٰ ذلك كله، يصح أن يُقال: إن جنس الزمان قديم، وهو مطلوبنا في هذا الكتاب.

❁❁❁

المبحث الثاني

نظرية ابن القيم في الحيِّز والزمان

رحم الله أبا عبد الله محمدَ بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية تلميذ شيخ الإسلام ابن تيمية، كلاهما علَمان من أعلام أئمة المسلمين، كان رَحِمَهُ ٱللَّهُ ملازمًا لشيخ الإسلام ابن تيمية، وتفقه في المذهب الحنبلي، وقد حُبَس مع شيخ الإسلام منفردًا في القلعة، ولم يخرج إلا بعد وفاة شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

قال عنه ابن رجب الحنبلي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وتفقه في المذهب، وبرع وأفتىٰ، ولازم الشيخ تقي الدين وأخذ عنه، وتفنَّن في علوم الإسلام، وكان عارفًا بالتفسير لا يجارىٰ فيه، وبأصول الدين، وإليه فيهما المنتهىٰ، والحديث معانيه وفقهه، ودقائق الاستنباط منه، لا يُلحق في ذلك، وبالفقه وأصوله وبالعربية، وله فيها اليَدُ الطُّولىٰ، وتعلم الكلام والنَّحو وغير ذلك، وكان عالمًا بعلم السُّلوك، وكلام أهل التَّصوف وإشاراتهم ودقائقهم، له في كل فَنٍّ من هذه الفنون اليد الطولىٰ.

وكان رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذا عبادة وتَهَجد، وطول صلاة إلىٰ الغاية القصوىٰ، وَتَأَلُّه ولَهج بالذِّكر، وشغف بالمحبة، والإنابة والاستغفار، والافتقار إلىٰ الله والانكسار له، والاطراح بين يديه علىٰ عتبة عبوديته، لم أشاهد مثله في ذلك، ولا رأيت أوسع منه علمًا، ولا أعْرَف بمعاني القرآن والسنة وحقائق الإيمان منه، وليس هو المعصوم، ولكن لم أر في معناه مثله»(١).

وقال عنه الإمام ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وكان حسن القراءة والخُلق، كثير التودد، لا يحسد أحدًا ولا يؤذيه، ولا يستعيبه ولا يحقد علىٰ أحد، وكنت مِن أصحب الناس له

---

(١) «ذيل طبقات الحنابلة» (ج٥/ ص١٧١)، ١٧٢، ١٧٣)، ابن رجب.

وأحبِّ الناس إليه، ولا أعرف في هذا العالَم في زماننا أكثر عبادةً منه، وكانت له طريقةٌ في الصلاة يطيلها جدًّا ويمد ركوعها وسجودها، ويلومه كثيرٌ من أصحابه في بعض الأحيان، فلا يرجع ولا ينزع عن ذلك رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وله من التصانيف الكبار والصغار شيءٌ كثيرٌ، وكتب بخطه الحسن شيئًا كثيرًا، واقتنىٰ من الكتب ما لا يتهيأ لغيره تحصيل عُشره من كتب السلف والخلف، وبالجملة كان قليل النظير في مجموعه وأموره وأحواله، والغالب عليه الخير والأخلاق الصالحة، سامحه الله ورحمه»(١).

وقد خط رَحِمَهُ ٱللَّهُ «نونية» لا مثيل لها، ومنها أبيات رائعة في وصف الجنة، قال فيها رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

يا خاطبَ الحُور الحِسانِ وطالبًا ... لِوصالِهنَّ بجنَّة الحيوانِ
لو كنتَ تدري مَن خطبتَ ومَن طلبْـ ... ـتَ بذلت ما تحوي من الأثمانِ
أو كنتَ تدري أين مسكنها جعلـ ... ـتَ السعي منك لها علىٰ الأجفانِ
ولقد وصفتُ طريق مسكنها فإن ... رُمتَ الوصال فلا تكن بالواني
أسرع وحثَّ السير جَهدَك إنما ... مسراك هذا ساعة لزمانِ
فاعشق وحدِّث بالوصال النفسَ وابـ ... ـذل مهرَها ما دمتَ ذا إمكان
واجعل صيامَك قبلَ لُقياها ويو ... مَ الوصل يومَ الفطر من رمضانِ
واجعل نعوتَ جمالها الحادي وسِر ... تلقَ المخاوفَ وهْي ذاتُ أمانِ
لا يلهينَّك منزلٌ لعِبَت به ... أيدي البلا من سالف الأزمانِ
فلقد ترحَّل عنه كل مَسَرة ... وتبدَّلت بالهم والأحزانِ
سجن يَضيق بصاحبِ الإيمان لـ ... ـكِنْ جَنَّةُ المَأوىٰ لِذِي الكُفرانِ

(١) «البداية والنهاية» (ج١٤/ ص٢٣٥)، ابن كثير.

ولا عجب في أن نتوقع اتِّباع ابنِ القيم لشيخه تقي الدين ابن تيمية في المسائل العقلية، فحججه العقلية وموسوعاته العقدية لا نظير لها في التاريخ الإسلامي، وفي هذا المبحث نحاول تتبع آثار ابن القيم ونصوصه في الزمان والحيِّز والتسلسل، وإن كانت تلك الآثار بالطبع أقل من نظيرها الحاضرة في مؤلفات ابن تيمية؛ لأن شيخ الإسلام تقي الدين قد اعتنىٰ بمسائل العقيدة والرد علىٰ شبهات أهل البدع بشكل فائق، ولربما لم تصلنا كافَّة كتب ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فكتابه «الصواعق المرسلة» مثلًا غير كامل حتىٰ الآن.

أما الكتب الأساسية لابن القيم التي اعتنت بتلك المسائل فكانت «الصواعق المرسلة» و«شفاء العليل» و«اجتماع الجيوش الإسلامية».



المطلب الأول

قوله في الزمان

أما الزمان عند ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ فهو مقدار الحركة، تمامًا كقول شيخه تقي الدين رَحِمَهُمَا ٱللَّهُ، وقد نص علىٰ ذلك في غير موضع من مؤلفاته، وكذلك يقرر رَحِمَهُ ٱللَّهُ بوجود الزمن داخل الذهن لا خارجه، وكذلك يقرر فعالية الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أزلًا وأبدًا، وبقاء جنس مفعولاته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

أما تعريفه للزمان فقد ذكرها في أكثر من موضع، منها في «التبيان في أيمان القرآن» حين قال: «والمقصود أن بحركة هذين النيرين تتم مصالح العالم، وبذلك يظهر الزمان، فإن الزمان مقدار الحركة»(١).

ثم في «الصواعق المرسلة» قد نص علىٰ أن اليوم الأرضي هو مقدار الشروق والغروب لحركة الشمس، فقال: «فالزمانِ مقدار الحركة، ألا ترىٰ أن السَّنة الشمسية مقدار مسير الشمس من الحمل إلىٰ الحمل، واليوم مقدار مسيرها من الشرق إلىٰ الغرب»(٢).

ثم قد استدل رَحِمَهُ ٱللَّهُ بآيات كريمة مَن تدبرها وجد حقيقة قول أئمة أهل السُّنَّة في الزمان، وهما قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ يُفَصِّلُ ٱلْأَيَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝٥﴾ [يونس: ٥].

---

(١) «التبيان في أيمان القرآن» (ص٢٥٨)، ابن قيم الجوزية.

(٢) «الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة» (ج٤/ ص١٥٧١)، ابن قيم الجوزية.

وقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ ۖ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ وَكُلَّ شَىْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلًا ﴿١٢﴾﴾ [الإسراء: ١٢].

وهذا استدلال بديع لمن تدبر، قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «تفسيره» لآية سورة يونس: «وقوله في هذه الآية الكريمة: ﴿وَقَدَّرَهُۥ﴾ أي القمر ﴿مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ﴾ فبالشمس تعرف الأيام وبسَير القمر تعرف الشهور والأعوام»(١).

ثم إنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ يتبع قول أهل السُّنَّة والعقلاء بتقرير الوجود الذهني للكليَّات، وقد ذكر هذا في أكثر من موضع من كتبه، وعليه فإن مقدار الحركة أمر ذهني؛ ولذلك فالزمن وجوده ذهني كذلك؛ ولذلك يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وذلك القدر المشترك كلي لا وجود له في الخارج»(٢).



(١) «تفسير ابن كثير» (٤/ ٢١٧).

(٢) «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل» (ص٣٠٦)، ابن قيم الجوزية.

المطلب الثاني

قوله في المكان

بطبيعة الحال لم يتطرق ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلىٰ ذلك الحديث كثيرًا في كتبه، إلا أنه قد نص علىٰ ما فيه موافقة لشيخ الإسلام، فقال: «وكذلك قولهم: ننزهه عن الجهة، **إن أردتم أنه منزَّه عن جهة وجودية تحيط به وتحويه وتحصره إحاطة الظرف للمظروف وحصره له، فنعم هو أعظم من ذلك وأكبر وأعلىٰ، ولكن لا يلزم من كونه فوق عرشه هذا المعنىٰ، وإن أردتم بالجهة أمرًا يوجب مباينة الخالق للمخلوق وعلوه علىٰ خلقه واستوائه علىٰ عرشه فنفيكم لهذا المعنىٰ باطل، وتسميتكم له جهة اصطلاح منكم توسلتم به إلىٰ نفي ما دل عليه العقل والنقل والفطرة**، فسميتم ما فوق العالم جهة وقلتم: منزه عن الجهات، وسميتم العرش حيزًا، وقلتم: الرب ليس بمتحيز، وسميتم الصفات أعراضًا، وقلتم: الرب منزه عن قيام الأعراض»(١).

ولم أجد في كلام ابن القيم أقوالًا أخرىٰ له صريحةً في المكان والحيِّز والاتجاه، بل اكتفىٰ في «شفاء العليل» وفي «الصواعق المرسلة» وفي «اجتماع الجيوش الإسلامية» بذكر ما قاله أبو الوليد ابن رشد في «مناهج الأدلة»(٢) وما قاله القرطبي في «تفسيره»(٣).

---

(١) «الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة» (ج٣/ ص٩٤٧، ٩٤٨)، ابن قيم الجوزية.

(٢) انظر: «الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة» (ج٢/ ص٤٠٤)، ابن قيم الجوزية.
وانظر: «اجتماع الجيوش الإسلامية علىٰ حرب المعطلة والجهمية»، (ج٢/ ص٣٢٣)، ابن قيم الجوزية.

(٣) انظر: «اجتماع الجيوش الإسلامية علىٰ حرب المعطلة والجهمية» (ج٢/ ص٢٦٣) و(ص٢٨٠)، ابن قيم الجوزية. وانظر: «الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة» (ج٤/ ص١٢٩٣)، ابن قيم الجوزية.

أما كلام ابن رشد الذي استشهد به ابن القيم في أكثر من موضع ففي كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» حيث قال: «القول في الجهة: وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة في أول الأمر يثبتونها لله سبحانه حتىٰ نفتها المعتزلة ثم تبعهم علىٰ نفيها متأخرو الأشعرية كأبي المعالي ومن اقتدىٰ بقوله، وظواهر الشرع كلها تقتضي إثباتها لله تعالىٰ، مثل قوله سبحانه: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾[طه: ٥].

وقوله تعالىٰ: ﴿وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۖ﴾[البقرة: ٢٥٥].

وقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلۡمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرۡجَآئِهَاۚ وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ ۝١٧﴾[الحاقة: ١٧].

وقوله تعالىٰ: ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ يَعۡرُجُ إِلَيۡهِ﴾[السجدة: ٥].

وقوله تعالىٰ: ﴿تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ﴾[المعارج: ٤].

وقوله تعالىٰ: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾[المُلك: ١٦].

إلىٰ غير ذلك من الآيات التي إن سلِّط التأويل عليها عاد الشرع كله متأولًا، وإن قيل فيها: إنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابهًا؛ لأن الشرائع كلها مبنيةٌ علىٰ أن الله في السماء وأن منها تتنزل الملائكة بالوحي إلىٰ النبيين، وأن من السماء نزلت الكتب وإليها كان الإسراء بالنبي -صلىٰ الله عليه وآله وسلم- حتىٰ قرب من سدرة المنتهىٰ.

وجميع الحكماء قد اتفقوا علىٰ أن الله والملائكة في السماء كما اتفقت جميع الشرائع علىٰ ذلك، والشبهة التي قادت نفاة الجهة إلىٰ نفيها هي أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية.

ونحن نقول: إن هذا كله غير لازم، فإن الجهة غير المكان، وذلك أن الجهة هي إما سطح نفس الجسم المحيط به وهي ستةٌ، وبهذا نقول: إن للحيوان فوقًا وسفلًا ويمينًا وشمالًا وأمامًا وخلفًا، وإما سطوح جسم آخر محيط بالجسم من الجهات الست، فأما

الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم أصلًا، وأما سطوح الجسم المحيط به فهي له مكانٌ مثل سطوح الهوىٰ المحيط بالإنسان، وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهوىٰ هي أيضًا مكان الهوىٰ، وهذه الأفلاك بعضها محيطٌ ببعض ومكانٌ له.

وأما سطح الفلك الخارج فقد برهن أنه ليس خارجه جسمٌ؛ لأنه لو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون خارج فلك الجسم أيضًا جسمٌ آخر، ويمر الأمر إلىٰ غير نهاية، فإذًا سطح آخر أجسام العالم ليس مكانًا أصلًا؛ إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسمٌ، فإذا قام البرهان علىٰ وجود موجود في هذه الجهة فواجبٌ أن يكون غير جسم، فالذي يمتنع وجوده هناك هو عكس ما ظنه القوم وهو موجودٌ، هو جسمٌ لا موجودٌ ليس بجسم، وليس لهم أن يقولوا: إن خارج العالم خلاءٌ، وذلك أن الخلاء قد تبين في العلوم النظرية امتناعه؛ لأن ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو شيءٌ أكثر من أبعاد ليس فيها جسم أعني طولًا وعرضًا وعمقًا؛ لأنه إن رفعت الأبعاد عنه عاد عدمًا، وإن أُنزل الخلاءَ موجودٌ لزم أن يكون أعراض موجودة في غير جسم، وذلك أن الأبعاد هي أعراض من باب الكمية ولا بد.

ولكنه قد قيل في الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة: إن ذلك «الموضع» هو مسكن الروحانيين ويريدون الله والملائكة، وذلك أن ذلك الموضع ليس بمكان ولا يجوز أن يحويه زمانٌ، وكذلك إن كان كل ما يحويه الزمان والمكان فاسدًا فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن.

وقد تبين هذا المعنىٰ فيما أقوله، وذلك أنه إذا لم يكن هاهنا شيء يدرك إلا هذا الموجود المحسوس أو العدم، وكان من المعروف بنفسه أن الموجود بنفسه إنما ينسب إلىٰ الوجود أعني أنه تعالىٰ موجود في الوجود، إذ لا يمكن أن يقال له: موجودٌ في العدم، فإن كان هاهنا موجود هو أشرف الموجودات، فواجب أن يُنسب مِن الموجود المحسوس إلىٰ الجزء الأشرف وهو السماوات، ولشرف هذا الجزء قال الله تعالىٰ:

﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [غافر: ٥٧] وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم.

فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجبٌ بالشرع والعقل، وأنه الذي جاء به الشرع وانبنى عليه، وأن إبطال هذه القواعد إبطالٌ للشرائع»(١).

أما **قوله**: «إن هذا كله غير لازم، فإن الجهة غير المكان، وذلك أن الجهة هي إما سطح نفس الجسم المحيط به وهي ستةٌ، وبهذا نقول: إن للحيوان فوقًا وسفلًا ويمينًا وشمالًا وأمامًا وخلفًا، وإما سطوح جسم آخر محيطٌ بالجسم من الجهات الست» **يعني**: أن الجهة غير المكان الذي هو بالمعنى الوجودي لا العدمي كما في اصطلاح أكثر المتكلمين، والجهة إما تكون سطح الجسم الموجود، أي الأعلى والأسفل واليمين واليسار والأمام والخلف، وإما أن يقصد بالجهة سطوح جسم محيط بالجسم الأول، كأن يقال: سطح الهواء أعلى الإنسان، وسطح الهواء أسفل الإنسان، وسطح الهواء يمين الإنسان، وسطح الهواء أعلى الإنسان، وسطح الهواء أمام الإنسان، وسطح الهواء خلف الإنسان.

أي أن الجهة إما تكون للموجود ذاته، أو تكون للجسم المحيط بالموجود.

وقوله: «فأما الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم أصلًا» **يعني**: أن الجهات التي هي للجسم ذاته ليست هي أمرًا وجوديًا؛ فبذلك هي ليست مكانًا حاويًا للجسم؛ لأن المقصود بالمكان هنا أمرٌ وجوديٌّ لا عدميٌّ، فإن كانت الجهات هي سطح الجسم ذاته لم تكن مكانًا للجسم بهذا الاعتبار.

---

(١) «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام» (ص١٧٦، ١٧٧، ١٧٨).

وقوله: «وأما سطح الفلك الخارج فقد برهن أنه ليس خارجه جسمٌ؛ لأنه لو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون خارجَ فلك الجسم أيضًا جسمٌ آخر، ويمر الأمر إلىٰ غير نهاية، فإذًا سطح آخر أجسام العالم ليس مكانًا أصلًا إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسمٌ» **يعني:** أن جهات الأفلاك بمعنىٰ سطحها نفسه ليست بمكان خارجي لها، ولو تطلب لكل موجود أن يحيط به جسم موجود ليكون في مكان لاستمر ذلك إلىٰ ما لا نهاية؛ لأن سطح العالم جسم موجود في غير مكان وجودي يحيط به، وعليه فإن سطح العالم ليس في مكان بهذا المعنىٰ، وإن كان وجوده موقوف علىٰ وجود ما يحيطه، ووجود ما يحيطه يتوقف علىٰ وجود ما يحيطه لاستمر ذلك إلىٰ ما لا نهاية.

وهذا الكلام شبيه بقول شيخ الإسلام حين قال: «وأعم من هذا أن يراد بالمتحيز ما يحيط به حيز موجود فيسمىٰ كل ما أحاط به غيره أنه متحيز، وعلىٰ هذا فما بين السماء والأرض متحيز؛ بل ما في العالم متحيز إلا سطح العالم الذي لا يحيط به شيء فإن ذلك ليس بمتحيز، وكذلك العالم جملةً ليس بمتحيز بهذا الاعتبار فإنه ليس في عالم آخر أحاط به، والمتكلمون يريدون بالمتحيز ما هو أعم من هذا، والحيِّز عندهم أعم من المكان، فالعالم كله في حيز وليس هو في مكان، والمتحيز عندهم لا يعتبر فيه أنه يحوزه غيره ولا يكون له حيزٌ وجوديٌّ، بل كل ما أشير إليه وامتاز منه شيء عن شيء فهو متحيز عندهم»(١).

ثم قول ابن رشد: «فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجبٌ بالشرع والعقل، وأنه الذي جاء به الشرع وانبنىٰ عليه، وأن إبطال هذه القواعد إبطالٌ للشرائع» يعني: أنه لا بد من إثبات الجهة كما هو منقول في الشرع، وكما هو معلوم بالعقل.

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ» (١٧/ ٣٤٤).

ونصُّ ابن رشد ذاك هو ما استدل به ابنُ القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في عدة مواضع من كتبه لإثبات أمر الحيِّز العدمي والجهة العدمية، وإن كان هذا ليس صريحًا كما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية في كتبه، إلا أن حجة ابن رشد التي استشهد بها ابن القيم هي بنفس المعنىٰ الإجمالي الذي استدل به ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ علىٰ إثبات الاتجاه والحيِّز كونهما أمرين عدميين في الخارج موجودين في الذهن.

أما ما استشهد به ابن القيم من كلام القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فكان في تفسير آية الاستواء، حيث قال: «قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]: هذه مسألة الاستواء، وللعلماء فيها كلامٌ وإجراءٌ.

وقد بينا أقوال العلماء فيها في الكتاب «الأسنىٰ في شرح أسماء الله الحسنىٰ وصفاته العلىٰ» وذكرنا فيها هناك أربعة عشر قولًا.

والأكثر من المتقدمين والمتأخرين أنه إذا وجب تنزيه الباري سبحانه عن الجهة والتحيز فمن ضرورة ذلك ولواحقه اللازمة عليه عند عامة العلماء المتقدمين وقادتهم من المتأخرين تنزيهه تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ عن الجهة، فليس بجهة فوق عندهم، لأنه يلزم من ذلك عندهم متىٰ اختص بجهة أن يكون في مكان أو حيز، ويلزم علىٰ المكان والحيِّز الحركة والسكون للمتحيز، والتغير والحدوث، هذا قول المتكلمين.

وقد كان السلف الأول رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك، بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالىٰ كما نطق كتابه وأخبرت رسله، ولم ينكر أحدٌ من السلف الصالح أنه استوىٰ علىٰ عرشه حقيقةً، وخص العرش بذلك لأنه أعظم مخلوقاته، وإنما جهلوا كيفية الاستواء فإنه لا تعلم حقيقته.

قال مالكٌ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الاستواء معلومٌ -يعني في اللغة-، والكيف مجهولٌ، والسؤال عن هذا بدعةٌ». وكذا قالت أم سلمة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا. وهذا القدر كافٍ، ومن أراد زيادةً عليه

فليقف عليه في موضعه من كتب العلماء، والاستواء في كلام العرب هو العلو والاستقرار، قال الجوهري: واستوىٰ من اعوجاج، واستوىٰ علىٰ ظهر دابته، أي استقر»(١).

وعليه، فإن القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ كان يثبت الجهة؛ لأنها ثابتة بالنقل الصحيح.

وعلىٰ ذلك فإن ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقرر ما قد قرره شيخ الإسلام، وما قد قرره السلف الكرام مثل أحمد بن حنبل وعثمان بن سعيد الدارمي وغيرهم.

وعليه، فإن ابن القيم يرىٰ أن الحيِّز والجهة أمران عدميان لا وجوديان، وقد استنكر علىٰ أهل البدع من المتكلمين حين ربطوا بين الحيِّز والجهة بالموجودات المحصورة داخل أحيازًا أخرىٰ(٢).



---

(١) «تفسير القرطبي» (٧/ ٢١٩، ٢٢٠).

(٢) انظر: «الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة» (ج٣/ ص٩٥١)، ابن قيم الجوزية.

المطلب الثالث

فلسفة ابن القيم بين المادية والمثالية

إن تقريرات ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذا الإطار هي نفسها تقريرات شيخ الإسلام ابن تيمية، وقد علمنا من نصوص شيخ الإسلام ومن نصوص ابن القيم الواردة في كتبهما أن أصولهما توافق الأصول المادية في نظريتَي المعرفة والوجود، حيث إن كليهما يثبت قابلية الحس لكل موجود خارجي، وقد كرر ذلك ابن القيم في غير موضع من كتبه.

فقد استنكر مثلًا علىٰ من قال بوجود ما لا ذات له ولا صفات؛ لأن هذا غير موجود في الخارج أبدًا، فإنه ما من موجود خارج الذهن إلا وكان معينًا، فقال: «فإن ربًّا لا ذات له ولا ماهية، سواء والعدم، وإن أقر بأن له ذاتًا مخصوصة وماهية فإما أن يقر بتعينها أو يقول: إنها غير معينة، فإن لم يقر بأنها معينة كانت خيالًا في الذهن لا موجودًا في الخارج، فإنه لا يوجد في الخارج إلا معين»(١).

وكرر هذا في أثناء رده علىٰ من قال بأن الله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ ليس قابلًا للانفصال والمباينة تعالىٰ عن ذلك علوًّا كبيرًا، فقال: «أن يقال: الرب سبحانه إما أن يكون موجودًا خارج الأذهان موجودًا في الأعيان، أو لا يكون له وجود خارجي، فإن قلتم: ليس له وجود خارجي وهو حقيقة قولكم كان خيالًا ذهنيًّا لا حقيقة له، وإن قلتم: بل هو موجود خارج الذهن في الأعيان منفصلًا عن الأذهان مباينًا لها فقد أقررتم بأنه قابل للخروج والانفصال والمباينة»(٢).

---

(١) «الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة» (ج٤/ ص١٣٣٠، ١٣٣١)، ابن قيم الجوزية.

(٢) «الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة» (ج٤/ ص١٣١١)، ابن قيم الجوزية.

وقال في موضع آخر: «قلت: ولا ريب أن أصولهم التي عارضوا بها الوحي تنفي وجود الصانع فضلًا عن كونه صانعًا للعالم، بل تجعله ممتنعَ الوجود فضلًا عن كونه واجبَ الوجود، لأن الصفات التي وصفوه بها صفات معدوم ممتنع في العقل والخارج، فلا العقل يتصور إلا علىٰ سبيل الفرض الممتنع كما يفرض المستحيلات ولا يمكن في الخارج وجوده، فإن ذاتًا هي وجود مطلق لا ماهية لها سوىٰ الوجود المطلق المجرد علىٰ كل ماهية ولا صفة لها البتة ولا فيها معنيان متغايران في المفهوم ولا هي هذا العالم ولا صفة من صفاته ولا داخلة فيه ولا خارجة عنه ولا متصلة به ولا منفصلة عنه ولا مجانبة له ولا مباينة ولا فوقه ولا تحته ولا يمينه ولا يسرته ولا تُرىٰ ولا يمكن أن ترىٰ ولا تدرك شيئًا ولا تدرَك هي بشيء من الحواس ولا هي متحركة ولا ساكنة ولا توصف بغير السلوب والإضافات العدمية ولا نعتت بشيء من الأمور الثبوتية هي بامتناع الوجود أحق منها بإمكان الوجود فضلًا عن وجوبه»(١).

وهو قد نص هنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ علىٰ أن ما لا يُدرك بشيء من الحواس كما قالت الجهمية فهو ممتنع الوجود، وهو يقصد الوجود الخارجي، وهذا ما يوافق أئمة أهل السُّنَّة من السلف الصالح، وهو اطراد مع مبدأ: أن كل موجود خارج الذهن محسوس، ومبدأ: أن الأوليات العقلية تعمل خارج العالم كما في داخله، وعليه فإن إثبات ذات لا داخل العالم ولا خارجه، ولا متحركة ولا ساكنة، ولا منفصلة ولا متصلة بالعالم هو إثبات للعدم.

وعليه، فإن ابن القيم قطعًا يوافق ما تقرر عند شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُمَا ٱللَّهُ.

❁❁❁

(١) «الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة» (ج٣ / ص٩٧١، ٩٧٢)، ابن قيم الجوزية.

المطلب الرابع

مآلات نظريته في البحث العقدي

يتضح من موافقة ابن القيم لابن تيمية في الحيِّز والزمان والاتجاه وغير ذلك أنه يثبت علو الله بذاته فوق العالم، وأن الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ خارج العالم بائن عن مخلوقاته، ولا يحيط به سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ شيء من الموجودات ولا المخلوقات، وأن الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ فعَّال لما يريد أزلًا، وأنه لم يكن معطَّلًا في وقت من الأوقات، وأنه سُبحانه يُرىٰ باتجاه وإشارة.

ويمكن دراسة هذا المطلب من عدة محاور: **أولًا**: صفة العلو بالذات، **ثانيًا**: رؤية الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، **ثالثًا**: إثبات مباينة الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ للعالم، **رابعًا**: إثبات الفاعلية أزلًا.

أولًا: صفة العلو بالذات:

قد أثبت هذه الصفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ في أكثر من موضع من كتبه، وهذا بناء علىٰ ما ورد من اتفاقه في معنىٰ الحيِّز والمكان والاتجاه مع شيخ الإسلام، فقال لمن أثبت علو القهر والقدر دون علو الذات: «فإن قلتم: لأن هذا العلو يستلزم تميز شيء عن شيء منه، قيل لكم: في العِلم أو في الخارج؟ فإن قلتم: في الخارج كذبتم وافتريتم وأضحكتم عليكم المجانين فضلًا عن العقلاء، وإن قلتم: في الذهن فهذا لازم لكل من أثبت للعالَم ربًّا خالقًا، ولا خلاص من ذلك إلا بإنكار وجوده رأسًا يوضحه»(١).

وقال في موضع آخر: «وأنه فوق سماواته علىٰ عرشه دون أرضه، وأنه في كل مكان بعلمه، وأن لله سبحانه كرسيًّا كما قال عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۖ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وكما جاءت به الأحاديث أن الله سبحانه يضع كرسيه يوم القيامة لفصل القضاء،

(١) «الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة» (ج٤/ ص١٣٢٥)، ابن قيم الجوزية.

وقال مجاهدٌ: كانوا يقولون: ما السماوات والأرض في الكرسي إلا كحلقة ملقاة في فلاة من الأرض»(١).

ثانيًا: رؤية الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

قد أثبت ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ رؤيةَ المؤمنين لربهم سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وهذا بناء علىٰ ما ورد من اتفاقه في معنىٰ الحيِّز والاتجاه أيضًا، فقال: «وأن الله سبحانه يراه أولياؤه في المعاد بأبصارهم لا يضامون في رؤيته كما قال عَزَّوَجَلَّ في كتابه وعلىٰ لسان رسوله صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢- ٢٣].

وقال رسول الله صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في قول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿۞ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]: «**هو النظر إلىٰ وجهه الكريم**»، وأنه يكلم عباده يوم القيامة ليس بينه وبينهم واسطةٌ ولا ترجمان»(٢).

ثالثًا: إثبات مباينة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ للعالم:

وأكثر نصوص ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذا الباب إنما كانت في معارضة من ادعىٰ بأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا داخل العالم ولا خارجه كما يقرر الأشاعرة المعاصرون، ويرجع هذا إلىٰ أصل الحيِّز والمكان والاتجاه، وإلىٰ أصل إعمال المبادئ العقلية الضرورية داخل العالم وخارجه، فإن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان داخل العالم وخارجه، وعليه فيمتنع وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، وفي هذا يُراجع التقرير السادس

---

(١) «اجتماع الجيوش الإسلامية علىٰ حرب المعطلة والجهمية» (ج٢/ ص١٥١، ١٥٢)، ابن قيم الجوزية.

(٢) «اجتماع الجيوش الإسلامية علىٰ حرب المعطلة والجهمية» (ج٢/ ص١٥١، ١٥٢)، ابن قيم الجوزية.

في الفصل الأول، حيث أثبتنا فيه بالدلائل العقلية القطعية أنَّه لا مفر من إعمال الأوليات العقلية خارج العالم، وإنكار ذلك يؤول إلىٰ السفسطة لا محالة.

يقول ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهؤلاء الفلاسفة -وهم المدلون بعقولهم- يثبتون ذواتًا قائمة بأنفسهم خارج الذهن ليست في العالم ولا خارجة عن العالم، ولا متصلة به ولا منفصلة عنه، ولا مباينة له ولا محايثة، وهو ما يعلم بصريح العقل فساده»(١).

وقال في موضع آخر: «ولكان إلههم أمرًا ذهنيًّا وجوده في الأذهان لا في الأعيان، وهذا هو الذي يأله طوائف أهل الوَحدة والجهمية الذين أنكروا أن يكون الله تعالىٰ لا خارج العالم ولا داخله، فإن هذا إنما هو إله مفروض يفرضه الذهن كما يفرض سائر الممتنعات الخارجة وتظنه واجب الوجود وليس هو ممكن الوجود فضلًا عن وجوبه»(٢).

وفي موضع آخر قد استخدم أسلوب السبر والتقسيم، فحصر مقولات المبتدعة ثم بيَّن معارضتها لصريح العقل، فقال: «فنحن نطالبه بجواب صحيح عن دليل واحد وهو أن الرب تعالىٰ إما أن يكون له وجود خارجي عن الذهن ثابت في الأعيان أو لا، فإن لم يكن له وجود خارجي كان خيالًا قائمًا بالذهن لا حقيقة له، وهذا حقيقة قول المعطلة وإن تستروا بزخرف من القول، وإن كان وجوده خارج الذهن فهو مباين له إذ هو منفصل عنه، إذ لو كان قائمًا به لكان عرضًا من أعراضه، وحينئذ فإما أن يكون هو هذا العالم أو غيره، فإن كان هذا العالم فهو تصريح بقول أصحاب وَحدة الوجود وأنه ليس لهذا العالم ربٌّ مباين له منفصل عنه، وهذا أكفر أقوال أهل الأرض، وإن كان غيره فإما أن يكون قائمًا بنفسه أو قائمًا بالعالم، فإن كان قائمًا بالعالَم فهو جزء من أجزائه أو صفة من

---

(١) «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل» (ص١٥٨)، ابن قيم الجوزية.

(٢) «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل» (ص٣٠٦، ٣٠٧)، ابن قيم الجوزية.

صفاته، وليس هذا بقيوم السموات والأرض، وإن كان قائمًا بنفسه وقد علم أن العالم قائم بنفسه، فذاتان قائمتان بأنفسهما ليست إحداهما داخلة في الأخرىٰ ولا خارجة عنها ولا متصلة بها ولا منفصلة عنها ولا محايثة ولا مباينة ولا فوقها ولا تحتها ولا خلفها ولا أمامها ولا عن يمينها ولا عن شمالها كلام له خبيء لا يخفىٰ علىٰ عاقل منصف، والبديهة الضرورية حاكمة بامتناع هذا واستحالة تصوره فضلًا عن التصديق به»(١).

وقوله: «كلام له خبيء لا يخفىٰ علىٰ عاقل منصف، والبديهة الضرورية حاكمة بامتناع هذا واستحالة تصوره فضلًا عن التصديق به» **يعني: أنَّه يعتقد بضرورية شمول** البديهيات والضروريات في هذا النوع من المباحث، أي شمول الأوليات العقلية لخارج العالم وداخله، وهذا ما يعارضه المبتدعة ممن قالوا بأنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ليس داخل العالم ولا خارجه، وهذا لازم من لوازم أقوالهم وإن لم يعارضوه صراحةً.

وفي موضع آخر وأثناء سرده لمقولات الفِرق المنحرفة التي تعارض صريح العقل قال: «ومثل حكمهم بأن في الخارج كليات لا تتقيد بقيد ولا تتشخص بتشخيص ولا تتعين بتعيين وليست داخلة العالم ولا خارجة وأنها جزء من هذه المعينات، ومثل حكمهم بأن ذات الرب تعالىٰ مع كونها خارجة الذهن فليست خارجة العالم ولا داخلة فيه ولا متصلة به ولا منفصلة عنه ولا حالَّة فيه ولا مباينة له»(٢).

ثم قال في موضع آخر بالتلازم العقلي الصريح بين كون تعيين الشيء في الخارج وبين مباينته للأشياء، فإذا لم يكن الشيء مباينًا لغيره لم يُعقل تميزه وتعيُّنه، وعلىٰ هذا فقد أثبت وجوب تميُّز الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عن العالم بمباينته له، ومن المباينة العلو.

---

(١) «الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة» (ج١/ ص٢٩٤)، ابن قيم الجوزية.

(٢) «الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة» (ج٢/ ص٦٤٨)، ابن قيم الجوزية.

فقال: «فإن ربًّا لا ذات له ولا ماهية سواء والعدم، وإن أقر بأن له ذاتًا مخصوصة وماهية فإما أن يقر بتعينها أو يقول: إنها غير معينة، فإن لم يقر بأنها معينة كانت خيالًا في الذهن لا موجودًا في الخارج، فإنه لا يوجد في الخارج إلا معين لا سيما وتعيُّن تلك الذات أولىٰ من تعين كل متعين، فإنه يستحيل وقوع الشركة فيها وأن يوجد لها نظير، فتعيُّن ذاته سبحانه واجب.

وإذا أقر بأنها معينة لا كلية والعالم المشهود معين لا كلي لزم قطعًا مباينةُ أحد المعنيين للآخر، إذ لو لم يباينه لم يعقل تميزه عنه وتعينه، فإن قيل: هو يتعين بكونه لا داخلًا فيه ولا خارجًا عنه، قيل: هذا والله حقيقة قولكم وهو عين المحال وهو تصريح منكم بأنه لا ذات له ولا ماهية تخصه.

فإنه لو كان له ماهية يختص بها لكان تعينه لماهيته وذاته المخصوصة، وأنتم إنما جعلتم تعينه بأمر عدمي محض ونفي صرف، وهو كونه لا داخل العالم ولا خارجًا عنه، وهذا التعيين لا يقتضي وجوده فإنه يصح علىٰ العدم المحض.

وأيضًا، فالعدم المحض لا يعين المتعين، فإنه لا شيء، وإنما يُعَيِّنُهُ ذاته المخصوصة وصفاته، فلزم قطعًا من إثبات ذاته تعين تلك الذات بعينها، ومِن تَعيُّنِها مباينتُها للمخلوقات، ومن المباينة العلو عليها؛ لِما تقدم تقريره وصح مقتضىٰ العقل والنقل والفطرة، ولزم من صحة هذه الدعوىٰ صحة الدعوىٰ الثانية، وهي أن من أنكر مباينته للعالم وعلوه عليه لزمه إنكار ربوبيته وكونه إلهًا للعالم»(١).

---

(١) «الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة» (ج٤/ ص١٣٣٠، ١٣٣١)، ابن قيم الجوزية.

رابعًا: إثبات الفاعلية أزلًا:

أثبت رَحِمَهُ ٱللَّهُ جواز التسلسل في الحوادث بلا بداية كما أثبتها شيخه تقي الدين ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وقد سرد نفس الحجج العقلية التي أوردها ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مُصَنَّفاته.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأجابت طائفة أخرىٰ من أهل السُّنَّة والحديث عن هذا بالتزام التسلسل، وقالوا: ليس في العقل ولا في الشرع ما ينفي دوام فاعلية الرب سبحانه وتعاقب أفعاله شيئًا قبل شيء إلىٰ غير غاية، كما تتعاقب شيئًا بعد شيء إلىٰ غير غاية، فلم تزل أفعالًا، قالوا: والفعل صفة كمال ومن يفعل أكمل ممن لا يفعل، قالوا: ولا يقتضي صريح العقل إلا هذا، ومن زعم أن الفعل كان ممتنعًا عليه سبحانه في مُدد غير مقدرة لا نهاية لها ولا يقدر أن يفعل ثم انقلب الفعل من الاستحالة الذاتية إلىٰ الإمكان الذاتي من غير حدوث سبب ولا تغير في الفاعل فقد نادىٰ علىٰ عقله بين الأنام»(١).

ثم قرر ما أوردنا سابقًا من أن القول بتحوُّل القدرة من الامتناع الذاتي إلىٰ الإمكان الذاتي هو ترجيح بلا مرجح، وهو باطل بصريح العقل، فإن جاز هذا جاز أن ينقلب العالم من العدم إلىٰ الوجود بلا مرجِّح، وجاز انقلابه من الوجود إلىٰ العدم بلا سبب، وما هذا إلا سفسطة محضة.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قالوا: وإذا كان هذا في العقول جاز أن ينقلب العالم من العدم إلىٰ الوجود من غير فاعل، وإن امتنع هذا في بداهة العقول فكذلك نجد إمكان الفعل وانقلابه من الامتناع الذاتي إلىٰ الإمكان الذاتي بلا سبب، وأما أن يكون هذا ممكنًا وذاك ممتنعًا فليس في العقول ما يقضي بذلك، قالوا: والتسلسل لفظ مجمل لم يرد بنفيه ولا إثباته كتاب ناطق ولا سُنَّة متَّبَعة فيجب مراعاة لفظه»(٢).

---

(١) «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل» (ص١٥٦، ١٥٧)، ابن قيم الجوزية.

(٢) «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل» (ص١٥٦، ١٥٧)، ابن قيم الجوزية.

ثم بعد هذا النص قام رَحِمَهُ ٱللَّهُ بسرد أنواع التسلسل، فمنه الواجب ومنه الممتنع ومنه الممكن كما أوردنا في التقرير السابع، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهو ينقسم إلىٰ واجب وممتنع وممكن، كالتسلسل في المؤثر محال ممتنع لذاته، وهو أن يكون مؤثِّرون كل واحد منهم استفاد تأثيره ممن قبله لا إلىٰ غاية، والتسلسل الواجب ما دل عليه العقل والشرع من دوام أفعال الرب تعالىٰ في الأبد، وأنه كلما انقضىٰ لأهل الجنة نعيم أحدث لهم نعيمًا آخر لا نفاد له، وكذلك التسلسل في أفعاله سبحانه من طرق الأزل، وأن كل فعل مسبوق بفعل آخر فهذا واجب في كلامه، فإنه لم يزل متكلمًا إذا شاء، ولم تحدث له صفة الكلام في وقت، وهكذا أفعاله التي هي من لوازم حياته، فإن كل حي فعال، والفَرق بين الحي والميت بالفعل، ولهذا قال غير واحد من السلف: الحي الفعال، وقال عثمان بن سعيد: كل حي فعال. ولم يكن ربنا سبحانه قط في وقت من الأوقات المحققة أو المقدَّرة معطَّلًا عن كماله من الكلام والإرادة والفعل، وأما التسلسل الممكن فالتسلسل في مفعولاته من هذا الطرف كما يتسلسل في طرف الأبد، فإنه إذا لم يزل حيًّا قادرًا مريدًا متكلمًا وذلك من لوازم ذاته فالفعل ممكن هذه الصفات له، وأن يفعل أكمل من أن لا يفعل»(١).

أما قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقال عثمان بن سعيد: كل حي فعال، ولم يكن ربنا سبحانه قط في وقت من الأوقات المحققة أو المقدرة معطلًا عن كماله من الكلام والإرادة والفعل» **فيقصد**: قول الإمام عثمان بن سعيد الدارمي في كتابه «النقض علىٰ المريسي»: «كل حي متحركٌ لا محالة، وكل ميت غير متحرك لا محالة»(٢).

---

(١) «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل» (ص١٥٦، ١٥٧)، ابن قيم الجوزية.

(٢) «النقض علىٰ المريسي» (ص٧١)، عثمان بن سعيد الدرامي.

ثم بعد هذا نقض رَحِمَهُ ٱللَّهُ ادعاء من قال بأن هذا يلزم قِدم عين من مفعولات الله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ ومقارنته له في الأزل، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولا يلزم من هذا أنه لم يزل الخلق معه، فإنه سبحانه متقدم علىٰ كل فرد من مخلوقاته تقدمًا لا أول له، فلكل مخلوق أولَ، والخالق سبحانه لا أول له، فهو وحده الخالق وكل ما سواه مخلوق كائن بعد أن لم يكن»(١).

وقد بيَّنا آنفًا تهافت حجة المخالفين ممن قالوا باللزوم بين أزلية جنس مفعولات الله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ وبين أزلية عين من المفعولات، وهذا يرجع إلىٰ خلل في تصوُّر الأزل، فهم لا يتصورون إلا مفعولًا أولًا في الأزل، وقد بيَّنا أن قولهم: «أول مفعول» يخالف معنىٰ الأزل؛ لأن الأزل عدم البداية، فقولهم المتناقض هذا لعدم قدرتهم علىٰ تصوُّر الأزل تصورًا حقيقيًّا، وندرك أن تصوُّره فيه نوع من العُسر؛ لأن الذهن لا يرىٰ أمثلة علىٰ ذلك؛ لأننا كلنا في هذه الحياة الدنيا خُلِقنا بعد أن كنا عدمًا، إلا أن تصوُّر أبدية أهل الجنة والنار قد يجعل من تصوُّر الأزل في الذهن أسهل بعضَ الشيء، فإن أنت أقررت بالخلود في الآخرة، استطعت قياس الأبد علىٰ الأزل، واستطعت قياس بقاء جنس المخلوقات علىٰ أزليتها؛ فقد قال سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾ [الرعد: ٣٥]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ ۝٥٤﴾ [ص: ٥٤]، وهذه الآيات الكريمة تقرر -بما لا يدع مجالًا للشك للمؤمن بعصمة الوحي الإلهي- بأن جنس رزق الله لا نفاد له في الآخرة، بل إن رزقه سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ لعباده في جنته دائم باقٍ أبدي، ومن أنكر هذا المعنىٰ فليس من الإسلام في شيء، فما أنكر خلود أهل الجنة في الجنة إلا من كفر بصريح النص الإلهي، ومع هذا فلا يقول عاقل ببقاء رزق محدد أبدًا، بل إن كل فاكهة في الجنة مسبوقة بالعدم وملحوقة بالعدم، أما جنس هذا الرزق فباقٍ دائم بصريح الوحي، فاللهم اجعلنا ممن يتنعمون بنعيم الجنة الأبدي.

---

(١) «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل» (ص١٥٦، ١٥٧)، ابن قيم الجوزية.

وعلىٰ هذا فلا يصح أن يُقال: آخر رزق من الله في الجنة، وكذلك لا يصح أن يُقال: أول مخلوق لله؛ لأن الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ أبدي وأزلي.

ثم قد وضَّح رَحِمَهُ ٱللَّهُ بطلانَ قول من ادعىٰ بامتناع إمكان الفعل أزلًا علىٰ الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ عن ذلك علوًّا كبيرًا، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قالوا: وكل قول سوىٰ هذا فصريح العقل يرده ويقضي ببطلانه، وكل من اعترف بأن الرب سبحانه لم يزل قادرًا علىٰ الفعل لزمه أحد الأمرين لا بد له منهما، إما أن يقول بأن الفعل لم يزل ممكنًا، وإما أن يقول: لم يزل واقعًا، وإلا تناقضَ تناقضًا بيِّنًا، حيث زعم أن الرب سبحانه لم يزل قادرًا علىٰ الفعل والفعل محال ممتنع لذاته لو أراده لم يكن وجوده، بل فرض إرادته عنده محال وهو مقدور له، وهذا قول ينقض بعضه بعضًا.

وأجابت طائفة أخرىٰ بالجواب المركب علىٰ جميع التقادير، فقالوا: تسلسل الآثار إما أن يكون ممكنًا أو ممتنعًا، فإن كان ممكنًا فلا محذور في التزامه، وإن كان ممتنعًا لم يلزم من بطلانه بطلان الفعل الذي لا يكون المخلوق إلا به، فإنا نعلم أن المفعول المنفصل لا يكون إلا بفعل، والمخلوق لا يكون إلا بخلق قبل العلم بجواز التسلسل وبطلانه، ولهذا كثير من الطوائف يقولون: الخلق غير المخلوق، والفعل غير المفعول، مع قولهم ببطلان التسلسل، مثل كثير من أتباع الأئمة الأربعة وكثير من أهل الحديث والصوفية والمتكلمين»(١).

أما **قوله** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولهذا كثير من الطوائف يقولون: الخلق غير المخلوق والفعل غير المفعول مع قولهم ببطلان التسلسل مثل كثير من أتباع الأئمة الأربعة وكثير من أهل الحديث والصوفية والمتكلمين» فيعني: أنَّ كثيرًا من أتباع الأئمة الأربعة وأهل الحديث قالوا ببطلان التسلسل، وهذا وإن كان قولًا باطلًا لما بيَّنا من أدلة، إلا أننا نلتمس العذر

---

(١) «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل» (ص١٥٦، ١٥٧)، ابن قيم الجوزية.

من أئمتنا ممن قال بذلك؛ لأنها مسألة صعبة الإدراك، ولولا البيان المفصل لها في كتب ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ لما استطعنا إدراكه.

ثم قد وجب التنبيه على استخدام ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ للفظ «كثير» ولم يقل: «الأكثرين»، وهذا يختلف عن ذاك، فإنا نقول: إن الفاعلية لله ثابتة أزلًا عند أكثر السلف، أي أن معظم السلف الصالح أثبتوا ذلك بالمعنى، ولكننا نقول: إن كثيرًا من العلماء خالف في هذا أيضًا.

وقد استدل رَحِمَهُ ٱللَّهُ بتسلسل الحوادث في الأزل بجواز التسلسل في المستقبل، والتسلسل في المستقبل واجب باتفاق المسلمين، ولم يخالف في ذلك إلا الجهمية، فقال: «أن يقال: غاية ما ذكرتم أنه يستلزم التسلسل، ولكن أي نوعي التسلسل هو اللازم، التسلسل الممتنع أو الجائز، فإن عنيتم الأول منع اللزوم، وإن عنيتم الثاني منع انتفاء اللازم، فإن التسلسل في الآثار المستقبلة ممكن بل واجب، وفي الآثار الماضية فيه قولان للناس، والتسلسل في العلل والفاعلين محال باتفاق العقلاء بأن يكون لهذا الفاعل فاعل قبله وكذلك ما قبله إلى غير نهاية، وأما أن يكون الفاعل الواحد القديم الأبدي لم يزل يفعل ولا يزال فهذا غير ممتنع، إذا عرف هذا، فالحكمة التي لأجلها يفعل الفعل تكون حاصلة بعده، فإذا كان بعدها حكمة أخرى فغاية ذلك أن يلزم حوادث لا نهاية لها وهذا جائز بل واجب باتفاق المسلمين ولم ينازع إلا بعض أهل البدع من الجهمية والمعتزلة»(١).

ثم قرر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن منع تسلسل الحوادث في الماضي قد كان من أكبر أسباب إلحاد الفِرق المخالفة التي عطَّلت صفات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بناءً على هذا المنع، فقال: «كان من أكبر أسباب إلحاد هؤلاء وكفرهم بالله واليوم الآخر نسبة أولئك مذاهبَهم الباطلة

(١) «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل» (ص٢١١)، ابن قيم الجوزية.

وأقوالهم الفاسدة إلىٰ الرسل وإخبارهم أنهم دعوا إلىٰ الإيمان بها، كما أصابهم تعميم في باب مسألة حدوث العالم، حيث أخبروهم أن الرسل أخبرت عن الله أنه لم يزل معطَّلًا عن الفعل والفعل غير ممكن منه، ثم انقلب من الإحالة الذاتية إلىٰ الإمكان الذاتي عند ابتدائه، بلا تجدد سبب ولا أمر قام بالفاعل، وقالوا: من لم يعتقد هذا فليس بمؤمن ولا مصدق للرسل، فهذا في المبدأ وذاك في المعاد»(١).

ثم قال في غير موضع: إن هذا المنع والتعطيل لصفات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ من أقوال الفرق الضالة، فقال: «ومثل حكمهم بأن الرب تعالىٰ لم يزل قادرًا علىٰ الفعل في الأزل وحصول المقدور فيه محال، ثم انتقل الفعل من الإحالة الذاتية إلىٰ الإمكان الذاتي فلا يحدد بسبب أصلًا وحدث من غير تجدد أمر يقتضي حدوثه، بل حال الفاعل قبله ومعه وبعده واحدة»(٢).

وكرر قوله في غير موضع بأن هذا المعنىٰ المقرر هو الموافق لصحيح النقل، والمخالفة في هذا الأصل يفضي حتىٰ إلىٰ التعطيل الأزلي، كما قال المتكلمون فيما زعموه بأن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ كان معطلًا عن الفعل أزلًا، أو يفضي إلىٰ قول الفلاسفة الذين جعلوا الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا يفعل بمشيئته واختياره، فقال: «وتأمل ما جاءت به النصوص أنه سبحانه لم يزل ملكًا ربًّا غفورًا رحيمًا محسنًا قادرًا لا يعجزه الفعل ولا يمتنع عليه، وكيف لا تجد ما خالف ذلك مخالفًا لصريح العقل كقول الفلاسفة: إنه لا يفعل باختياره ومشيئته، وقول المتكلمين: إنه كان من الأزل إلىٰ حيث خلق هذا العالم معطلًا عن الفعل غير متمكن منه والفعل مستحيل ثم انقلب من الإحالة الذاتية إلىٰ الإمكان الذاتي بأنْ تجدد سبب اقتضىٰ ذلك، فانظر أي هذه المذاهب مخالف لصريح

(١) «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل» (ص٢٥٣)، ابن قيم الجوزية.

(٢) «الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة» (ج٢/ ص٦٩٣، ٦٩٤)، ابن قيم الجوزية.

العقل كما هو مخالف لصحيح النقل، وتأمل قولهم في الإرادة والقدرة والعلم كيف أثبتوا إرادة لا تفعل وقدرة لا تفعل وعلمًا لا يعقل»(١).

أما قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وتأمل قولهم في الإرادة والقدرة والعلم كيف أثبتوا إرادة لا تفعل وقدرة لا تفعل وعلمًا لا يعقل» فهو تأكيد علىٰ أن الفلاسفة والمتكلمين قد أثبتوا ألفاظًا مجردة عن معانيها، فقال المتكلمون بأن الإرادة القديمة هي سبب بدء صفة الخلق، وفرَّغوا لفظ الإرادة من معناها في حقيقة الأمر، وكذلك فرغوا قدرة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من معناها، فهؤلاء المتكلمون ما أثبتوا إلا الألفاظ كمتبعي المذهب «الاسمي» الذين جردوا الكليات من معناها، وإن زعموا غير هذا فحقيقتهم غير ما زعموا.

ثم قد خط رَحِمَهُ ٱللَّهُ كلمات بديعة في اعتقاد أهل السُّنَّة التي علىٰ خلافها أهل البدع، وقد جمع فيها أهم ما قد أوردناه في هذا المبحث، فقال: «ومِن السنن التي خلافها بدعة وضلالة: أن الله -سبحانه وتعالىٰ اسمُه- له الأسماء الحسنىٰ والصفات العلىٰ، لم يزل بجميع صفاته، وهو سبحانه موصوف بأن له علمًا وقدرة وإرادة ومشيئة، أحاط علمًا بجميع ما بدأ قبل كونه، فطر الأشياء بإرادته وقوله: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٨٢﴾ [يس: ٨٢].

وأن كلامه صفة من صفاته، ليس بمخلوق فيبيد، ولا صفة لمخلوق فينفد، وأن الله عَزَّوَجَلَّ كلم موسىٰ عَلَيۡهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ بذاته وأسمعه كلامَه لا كلامًا قام في غيره، وأنه يسمع ويرىٰ ويقبض ويبسط، وأن يديه مبسوطتان، ﴿وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ﴾ [الزُّمَر: ٦٧]، وأن يديه غير نعمته في ذلك وفي قوله تعالىٰ: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥].

---

(١) «الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة» (ج٢/ ص٧٢٥)، ابن قيم الجوزية.

وأنه يجيء يوم القيامة بعد أن لم يكن جائيًا والمَلَكُ صفًّا صفًّا لعرض الأمم وحسابها وعقابها وثوابها، فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء، وأنه يرضىٰ عن الطائعين ويحب التوابين ويسخط علىٰ من كفر به، ويغضب فلا يقوم شيء لغضبه، وأنه فوق سماواته علىٰ عرشه دون أرضه، وأنه في كل مكان بعلمه، وأن لله سبحانه كرسيًّا كما قال عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وكما جاءت به الأحاديث أن الله سبحانه يضع كرسيه يوم القيامة لفصل القضاء، وقال مجاهد: كانوا يقولون: ما السماوات والأرض في الكرسي إلا كحلقة ملقاة في فلاة من الأرض.

وأن الله سبحانه يراه أولياؤه في المعاد بأبصارهم لا يضامون في رؤيته كما قال عَزَّوَجَلَّ في كتابه وعلىٰ لسان رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، وقال رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في قول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿۞ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]: «**هو النظر إلىٰ وجهه الكريم**»، وأنه يكلم عباده يوم القيامة ليس بينه وبينهم واسطة ولا ترجمان.

وأن الجنة والنار داران قد خُلقتا وأعدت الجنةُ للمتقين المؤمنين، والنارُ للكافرين الجاحدين، لا تفنيان ولا تبيدان، والإيمان بالقدَر خيره وشره، وكل ذلك قد قدره ربنا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وأحصاه علمُه، وأن مقادير الأمور بيده ومصدرها عن قضائه، تفضَّل علىٰ من أطاعه فوفقه وحبب الإيمان إليه وزينه في قلبه فيسره له وشرح له صدره ونوَّر به قلبه فهداه و﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ﴾ [الأعراف: ١٧٨]»(١).

وهنا لن نقوم بمناقشة حجج المعترضين فيما ورد في نصوص ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ لأنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ كان متفقًا مع شيخ الإسلام ابن تيمية فيما قرره في تلك المسائل كلها، وقد

---

(١) «اجتماع الجيوش الإسلامية علىٰ حرب المعطلة والجهمية» (ج٢/ ص١٥١، ١٥٢)، ابن قيم الجوزية.

أوردنا آنفًا مطلبًا في تفنيد ونقض دلائل المخالفين للحجج النقلية والعقلية التي استدل بها ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، فلا حاجة لتكرارها.

ثم هو قد كتب رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «نونيته» أبياتًا رائعة في الرد علىٰ المعترضين علىٰ التسلسل وأزلية أفعال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أزلًا، فقال:

فلئن زعمتم أن ذَاكَ تسلسلٌ ... قُلْنَا صَدقْتُمْ وَهْوَ ذُو إِمْكَان
كتسلسل التَّأْثِير فِي مُسْتَقْبلٍ ... هَل بَين ذَيْنك قطُّ من فُرقانِ
وَالله مَا افْتَرقَا لَدَىٰ عقل وَلَا ... نقل وَلَا نظر وَلَا برهَان
فِي سلب إِمْكَان وَلَا فِي ضِدِّه ... هذي الْعُقُول وَنحن ذُو أذهان
فليأت بالفُرقان من هُوَ فَارقٌ ... فَرقًا يبين لصالح الأذهان
وكذاك سوَّىٰ الجهمُ بَينهمَا كَذَا الْـ ... ـعَلَّافُ فِي الإنكار والبطلان
وَلأجل ذَا حكمَا بِحُكم بَاطِل ... قطعًا علىٰ الجنات والنيران
فالجهم أفنىٰ الذَّات والعلاف للْـ ... ـحركات أفنىٰ قَالَه الثوران
وَأَبُو عَليٍّ وَابْنه والأشعريْ ... يِ وَبعده ابْن الطَّيب الرباني
وَجَمِيع أَرْبَاب الْكَلَام الْبَاطِل الْـ ... ـمذموم عِنْد أَئِمَّة الإيمان
فرقوا وَقَالُوا ذَاك فِيمَا لم يزل ... حق وَفِي أزل بِلَا إِمْكَان
قَالُوا لأجل تنَاقض الأزلي وَالْـ ... أحداث مَا هَذَانِ يَجْتَمِعَانِ
لَكِن دوَام الْفِعْل فِي مُسْتَقْبل ... مَا فِيهِ مَحْذُور من النكران
فَانْظُر إِلَىٰ التلبيس فِي ذَا الْفرق تَرْ ... وِيجًا علىٰ العُوران والعميان
مَا قَالَ ذُو عقل بِأَن الْفَرد ذُو ... أزل لذِي ذهن وَلَا أَعْيَان
بل كل فَرد فَهْوَ مَسْبُوق بفر ... دٍ قبلَه أبدًا بِلَا حُسبانِ
وَنَظِيرُ هَذَا كلُّ فَرد فَهْوَ مَلْـ ... ـحوق بفرد بعده حكمانِ

النَّـوْع والآحـاد مَسْبُوق ومَلْـ ـحُوقٌ وكـلٌّ فَهُـوَ مِنْهَـا فـانِ
وَالنَّـوْع لَا يفنـىٰ أخيـرًا فَهُـوَ لَا يفنـىٰ كَـذَلِك أوَّلَا بِبيَـانِ
وتعاقـب الآنَـات أَمـرٌ ثَابـتٌ فِـي الـذِّهْن وَهْـوَ كَـذَاك فِـي الأعيـانِ
فـإذا أَبَيْـتُم ذَا وقلـتُم أول الْـ آنَـاتِ مُفتَـتَح بِـلَا نكـرانِ
مَـا كَـانَ ذَاك الْآن مَسْبُوقًا يُـرىٰ إلَّا بسَـلبِ وُجَـوده الحقَّـانِ
فَيُقَـال مَـا تَعنـون بالآنَـات هَـلْ تعنـون مُـدَّةَ هَـذِه الأزمـانِ
من حِـين إِحْدَاث السَّمَاوَات العُلىٰ والأرض والأفـلاك والقمـرانِ
ونظـنُّكم تعنـونَ ذَاك وَلـم يكـن مِـن قبلهَـا شَـيْء مـن الأكـوان
هَـل جَـاءَكُم فِـي ذَاك مِـن أثـر وَمِـن نَـصٍّ وَمِـن نظـرٍ وَمِـن برهَـانِ
هَـذَا الْكتـابُ وَهَـذِه الآثَـار والـ ـمعقولُ فِـي الفِطـراتِ والأذهـانِ
إِنَّـا نُحَـاكِمُكُمْ إِلـىٰ مَـا شِـئْتُمُو مِنْهَـا فَحُكـمُ الْحـق فِـي تِبيـانِ
أَوَلَـيس خَلْـقُ الْكَـوْن فِـي الأيـام كَـا نَ وَذَاكَ مَـأْخُوذٌ مِـن الْقُـرْآنِ
أولَـيْسَ ذَلِكُـمُ الزَّمَـانُ بِمُـدَّةٍ لحـدوث شَـيْء وَهْـوَ عَـيْن زمَـانِ
فحقيقـةُ الأزمـان نِسْبَـة حَـادث لسـواه تِلْـكَ حَقِيقَـة الأزمـان
وَاذْكُـر حَـدِيثَ السَّبْق للتَّقـدِيرِ والتَّـ ـوْقِيتِ قَبـل جَمِيـع ذِي الأعيـان
خمسـين ألفًـا مـن سِـنِين عـدّهَا الْـ ـمُخْتَار سَـابِقَة لـذِي الأكـوان
هَـذَا وعـرشُ الـرَّبِّ فَـوقَ المَـاء مِـن قبـل السِّـنين بِمـدَّة وزمـانِ
والنـاس مختلفـون في القَلَـم الـذي كُتـب القضـاءُ بـه مـن الـدَّيانِ
هَـل كَـانَ قبـلَ الْعَـرْش أَو هُـوَ بعـدَهُ قَـولَانِ عِنْـد أبـي العَـلَا الهَمَـذانِي
وَالْحـقُّ أَن الْعَـرْشَ قبـلُ لأَنَّـه قبـلَ الْكِتَابَـة كَـانَ ذَا أَرْكَـانِ
وَكِتَابَـة الْقَلَـم الشَّـريف تعقَّبـتْ إيجـاده مـن غيـر فصْـل زمَـان
لمَّـا بـراه اللهُ قَـالَ اكْتُـبْ كَـذَا فغَـدا بِـأَمْر الله ذَا جَرَيَـان

فَجرىٰ بِمَا هُوَ كَائِنٌ أبدًا إلىٰ ... يَوْم الْمعَاد بقُدرة الرَّحْمَن
أَفكَانَ ربُّ الْعَرْش جلَّ جَلَالَه ... مِن قبلُ ذَا عَجزٍ وَذَا نُقْصَانِ
أم لم يَزل ذَا قدرَة وَالْفِعْلُ مَقْـ ... ـدُورٌ لَهُ أبدًا وَذُو إِمْكَان
فلئن سَأَلتَ وَقلتَ مَا هَذَا الَّذِي ... أَدَّاهُمُ لخِلافِ ذَا التِّبْيَان
ولأيِّ شَيْء لم يَقُولُوا إِنَّه ... سُبْحَانَه هُوَ دَائِمُ الإحسان
فَاعْلَم بِأَن الْقَوْم لمَّا أَسَّسوا ... أصلَ الْكَلَام عَمُوا عَن الْقُرْآن
وعن الحديثِ ومقتضىٰ المَعقول بل ... عن فِطرة الرَّحمن والبُرهانِ
وبَنَوا قواعدَهم عليه فقادَهم ... قَسرًا إلىٰ التعطيل والبُطلانِ
نفي القيام لكل أمرٍ حادث ... بالربِّ خوفَ تسلسلِ الأعيانِ
فيسدُّ ذاك عليهمُ في زعمهم ... إثبات صانع هذه الأكوان
إذ أثبتوه بكون ذي الأجساد حَا ... دِثَةً فلا تنفكُّ عن حدثانِ
فإذا تسلسلتِ الحوادثُ لم يكن ... لحدوثها إذ ذاك من برهانِ
فلأجل ذا قالوا التسلسلُ باطلًا ... والجسم لا يخلو عن الحدثانِ
فيصح حينئذ حدوثُ الجِسمِ من ... هذا الدليل بواضح البرهانِ
هذي نهاياتٌ لإقْدامِ الورىٰ ... في ذا المَقام الضَّيِّق الأعطانِ
فمَنِ الَّذي يأتي بفَتحِ بيِّنٍ ... يُنجي الورىٰ من غَمرةِ الحَيرانِ
فاللهُ يجزيه الذي هو أهله ... من جنَّة المأوىٰ مع الرضوان

فرحم الله الإمامَ ابن القيم، وجزاه عنا خير الجزاء علىٰ مصنفاته ومؤلفاته وانتصاره لعقيدة المسلمين الحقَّة.

❁❁❁



۞ كلمات في خاتمة أهم فصول الكتاب:

إنما أردت هنا التأكيد علىٰ أن هذا الفصل كان أهم الفصول علىٰ الإطلاق في محتوىٰ الكتاب؛ لأنه الفصل الذي احتوىٰ العقيدة السليمة السوية الواجب علىٰ طالب العالم المتبع للسنة النبوية الشريفة اعتقادها، وهو الفصل الذي احتوىٰ دفعًا لأهم الاعتراضات التي مَسَّت أهم الأصول التي استدل بها أهل السُّنَّة والجماعة علىٰ عقيدة ديننا الحنيف.

وقد ظننتُ أن مِن بعض القراء مَن قد يعترض علىٰ اعتماد الكتاب علىٰ نصوص ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تقرير عقيدة أهل السُّنَّة في إطار بحث الكتاب دونًا عن غيره من علماء السنة، فقد يجول بخاطر أحدهم فيقول: معتقد أهل السُّنَّة والجماعة ليس محصورًا في ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فنقول: نعم، هذا صحيح، إلا أنه لا يُمكن أبدًا التغافل عن المشروع التيمي الكبير في إطار الجدل العقدي والفلسفي بين أهل السُّنَّة والمتكلمين والفلاسفة، فلا أحد من أهل السُّنَّة قد صَنَّف مثلما صَنَّف ابن تيمية، حتىٰ تلميذه ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ لم يُصَنِّف كما صَنَّف شيخ الإسلام؛ ولهذا فلا يستطيع عاقل أن يتغافل عن هذا المشروع الكبير الذي أتمه شيخ الإسلام، فالعبرة هنا بغزارة التصنيف والتأليف في العقيدة وفي الفلسفة وفي تحرير مصطلحات المتكلمين والفلاسفة المتأخرين وغير ذلك، وليس المقصود اعتماد أقوال ابن تيمية كأنها هي أقوال أهل السُّنَّة دون غيرها.

ومع هذا فقد ذكرنا نصوصًا من كتب الأئمة المتقدمين مثل أحمد بن حنبل وعثمان بن سعيد الدارمي، وقد ذكرنا أيضًا نصوصًا من كتب المفسرين رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ ممن نقل الإجماع علىٰ كثير من مسائل الصفات التي أثبتها ابن تيمية ومَن سبقه مِن أهل السُّنَّة،

فقد استشهدنا بنصوص الإمام القرطبي وابن كثير وغيرهما، كما أننا قد نقلنا آثارًا عن صحابة النبي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، كما نقلنا آيات كريمة وأحاديث شريفة ثابتة.

وعليه، فلا يقول قائل: إننا اعتمدنا علىٰ آراء ابن تيمية الشخصية في تقرير عقائد أهل السُّنَّة في الحيِّز والزمان والتسلسل، بل قد نقلنا الأدلة الشرعية النقلية التي توافق ما قرره ابن تيمية من حجج عقلية، كما قد نقلنا من كتب السلف الصالح ومن أقوالهم ما يوافق تلك التقريرات، إنما كان الاستشهاد بنصوص ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ كونه أكثَرَ مَن فَصَّل وأكثَرَ مِن التأليف في هذه المباحث دون غيره، لا أننا قد حصرنا معتقدات أهل السُّنَّة والجماعة في أقوال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ دون غيره، والله المستعان.



الفصل الثالث

الزمان والمكان في الفلسفة الغربية

۞ كلمات في بداية الفصل:

إن الجدل الواقع حول الزمان والمكان في الفلسفة والفيزياء ليس بحديث في العالم الغربي، وقد احتدمت النقاشات والمناظرات حولهما في أوروبا منذ قرون، وقد كان مُسَمَّىٰ الفيزياء حينها: فلسفة الطبيعة، فلم يكن العِلم حينها ذا حدود بيِّنة بين نطاقاته المختلفة، فترابطت الفيزياء بالفلسفة كونها انبثاق ونتاج فلسفي في حقيقة الأمر؛ لذلك فمن الطبيعي في تلك العصور أن نجد الفيزيائي فيلسوفًا، والفيلسوف فيزيائيًّا.

وقد كان أشهر ممن اختلفوا في مفهوم الزمان والمكان هما إسحاق نيوتن وجوتفيرد لايبنتس، وتبعهما علىٰ ذلك مدرستان مختلفتان: المدرسة الجوهرية، والمدرسة الاختزالية.

أما المدرسة الجوهرية: فهي تلك التي تقرر أن المكان والزمان أمران وجوديان لا عدميان، وهما موجودان خارج الذهن لا داخلهما، ففي تلك الرؤية يُقال: إنَّ المكان موجود بشكل مستقل عن الأجسام، وهو ليس بجسم، وكذلك الزمان.

وعلىٰ نقيض ذلك المدرسة الاختزالية، وهي التي ترىٰ المكان والزمان أمرين عدميين لا وجود لهما خارج الذهن، فلا وجود حقيقي للمكان ولا الزمان.

ولأن هذا الفصل ليس جوهريًّا ولا ضروريًّا في محتوىٰ الكتاب اكتفيت بذكر رؤية إسحاق نيوتن وجوتفيرد لايبنتس؛ كون كلاهما أصحاب أشهر جدال عن المكان والزمان في فلسفة الفيزياء الأوروبية، وكل الفيزيائيين ممن أتىٰ بعدهم قد تبنىٰ رؤية هذا أو ذاك، بالطبع قد يختلف الأمر من فيزيائي إلىٰ آخر في دقائق الأمور، إلا أن نيوتن ولايبنتس كانا أعلامًا لهذا الجدال في تاريخ الفلسفة الأوروبي.

۞۞۞

المبحث الأول

الفيزيائي إسحاق نيوتن

كان إسحاق نيوتن أحد أهم أعمدة الفيزياء الكلاسيكية، بل يُقال بأنه مؤسس الميكانيكا الكلاسيكية(١)، وقد كان بدوره مشاركًا في جدال الزمان والمكان، فقد كانت كتاباته طفرة في عالم الفيزياء؛ حيث إن كتابه الذي نشره في الثمانينات من القرن السابع عشر «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» «Mathematical Principles of Natural Philosophy» دفعةً حقيقية قويَّة للعلوم التجريبية أذهلت حتىٰ غيره من الرياضياتِيِّين، حتىٰ قيل: إن الرياضياتي الفرنسي الماركيز «جيوم دي لوبيتال» «Guillaume de l'Hôpital» سأل مَن عرَض عليه نسخةً من كتاب نيوتن: «هل هو -يقصد نيوتن- يأكل ويشرب وينام؟ مثل باقي البشر؟»(٢).

إسحاق نيوتن كان نصرانيًّا متدينًا، وكان يؤمن بقصة سيدنا نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ كما هي في النصرانية، وقد كان يؤمن أيضًا بأن العالَم قد حدَث قبل الميلاد بستة آلاف عام تقريبًا كما يؤمن النصارىٰ، لكن رؤيته للعلاقة بين المسيح والإله كانت تعتبر هرطقة في وقته؛ فهو لم يؤمن بالثالوث كما يؤمن النصارىٰ(٣).

---

(1) Rynasiewicz, Robert, "Newton's Views on Space, Time, and Motion", The Stanford Encyclopedia of Philosophy Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/newton-stm/>.

(2) Newton, I. and Westfall, R., 1996. Never at rest. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, p.473.

(3) Chambers, J., n.d. The metaphysical world of Isaac Newton. p.11.

ظل كتاب نيوتن الآخر الذي خَطَّه قبل وأثناء كتاب «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» حبيسَ الخِزانات المملوكة لعائلته لِمَا يقارب القرنَين، فلَم يُبْدِ العلماءُ اهتمامًا حقيقيًّا لأعمال نيوتن الأخرىٰ، وقد كان هو نفسه يخفي تلك الأعمال أيضًا خوفًا من المجتمع والكنيسة، واستمر ذلك حتىٰ ثلاثينات القرن العشرين عندما بدأ الفحص في كتابات نيوتن الأخرىٰ، فعُرضت بعضُ أوراق نيوتن للمزاد في لندن، والتي قد خطَّ فيها توقُّعَه بنهاية العالم كما نعرفه وبداية حكم المسيح عام ٢٠٦٠م!(١) وقد نُشرت تلك الأوراق ضمن مشروع نيوتن التابع لجامعة أوكسفورد(٢).

وقد شاع عن نيوتن في عصره أنَّه كان فيزيائيًّا ذا عقل فذٍّ في الصباح، وأحمقَ خَرِفًا في المساء حين يكتب ملاحظاته وأفكاره الأخرىٰ في غير الفيزياء، ومن الراجح أن مصدر تلك الشائعات كان كهنة الكنائس المسيحية في وقته، حيث إن نيوتن كان مُهرطِقًا بالنسبة إليهم، وقد اعتراهم الخوف من إثبات نيوتن لبعض الأخطاء التي تنص عليها نصرانيتهم الأرثوذوكسية(٣).

اختلفت الآراء حول تسمية كتابات نيوتن تلك، فمنهم من قد يصفها بالمبادئ اللاهوتية، ومنهم من قد يراها تابعةً ومُصَحِّحةً لكتابه «المبادئ الرياضية»، أو قد يصفها البعض بالمبادئ الأخلاقية وغير ذلك؛ ويرجع الاختلاف إلىٰ احتواء كتاباته تلك علىٰ

---

(١) المصدر السابق.

(٢) انظر: http://www.newtonproject.ox.ac.uk

(٣) بتصرف من المصدر السابق.

عدد كبير من المقالات المتباينة(١)، ولـم يكتب نيوتن تلك الكتابات اللاهوتية في كِبَره، بل قد كان يكتبها في نفس الأوقات التي يخط فيها أبرز أعماله التجريبية(٢).

لم يُتَوَقَّع لنيوتن النجاة عندما وُلِد بمزرعة صغيرة بـ(لينكولنشير) بإنجلترا عام ١٦٤٢م، وقد توفي أبوه قبل ولادته بثلاثة أشهر، ومع ذلك فقد عاش إسحاق نيوتن حتىٰ بلغ الأربعة والثمانين، وتوفي عام ١٧٢٧م(٣).

وقد شاع عنه أنه كان مغرورًا، كما كان نابغةً أيضًا منذ بدايات طلبه للعلم، فقد بدأ بنشر أبحاثه مبكرًا، ومن ذلك بحثه المثير للدهشة حينها عن مكونات الضوء الأبيض، فأثبت أن الضوء الأبيض في حقيقته يتكون من سبعة ألوان أخرىٰ، وهي ألوان قوس قزح، وذلك علىٰ عكس الاعتقاد الشائع في ذلك الوقت أن الضوء الأبيض هو المكوِّن الرئيس لمختلف الألوان(٤).

حصل نيوتن علىٰ درجة الماجستير عندما كان في عمر السادسة والعشرين، واستمرت إنجازات إسحاق نيوتن حتىٰ عام ١٦٨٤م حين دفع الفلكي «إدموند هالي» نيوتن لإتمام كتاباته الغير مكتملة، والتي آلت إلىٰ كتابه الأشهر «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية».

---

(1) Chambers, J., n.d. The metaphysical world of Isaac Newton. p.12.

(2) Force, J. and Popkin, R., 2011. Newton and religion. Dordrecht: Springer, p.x.

(3) Chambers, J., n.d. The metaphysical world of Isaac Newton. p.12.

(4) Chambers, J., n.d. The metaphysical world of Isaac Newton. p.15.

كان إسحاق نيوتن صديقًا للفيلسوف جون لوك، وقد أرسل إليه رسائل طويلة تحتوي علىٰ آرائه اللاهوتية لأكثر من مرة، من ضمنها ما قال بأنها تحريفات متعمدة أو غير متعمدة للعهد الجديد، والتي عليها آمن نيوتن بأن عقيدة الثالوث ليست صحيحة، وتلك كانت هرطقة محفوفة بالمخاطر حينها، حيث تطلَّب الأمر الحفاظ علىٰ سرية تلك المراسلات بينهما، فبالرغم من أنها كانت بعد إصدار كتابه الشهير «المبادئ الرياضية»، إلا أن مثل تلك الهرطقات كانت قادرة علىٰ تدمير حياته المهنية وانتزاع أستاذيته بكامبريدج في ذلك الوقت، بل قد كانت تلك الهرطقات كفيلة بحرقه حيًّا من قِبل الكنيسة(١).

الجدير بالذِّكر أن رسائل تحريف الكتاب المقدس لنيوتن مترجمة للعربية ومتاحة علىٰ الشبكة، وهي منشورة بعنوان: «وصف تاريخي لتحريف نصين مهمين من الكتاب المقدس: التثليث والتجسيد».



---

(١)Chambers, J., n.d. The metaphysical world of Isaac Newton. p.44, p.45.

المطلب الأول

نظرية نيوتن في الحيِّز والزمان

كان نيوتن من مناصري رؤية الوجود الموضوعي الخارجي للمكان، ولم يؤمن مع ذلك بأن المكان بذلك هو جسم كالأجسام المحسوسة خارج الذهن، بل اكتفىٰ بالقول بأن المكان موجود موضوعي في الخارج، وأنَّه مُطلَق، وأنه شيء مُمَيَّز عن الأجسام، وليس هو الأجسام المحسوسة، وأن المكان كيان خاص له وجود بطريقته الخاصة كوجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ (١).

أي أن المكان في نظر إسحاق نيوتن شيء مستقل عن أي جسم آخر، فالمكان شيء مُمَيَّز عن الأجسام، ويوجد بشكل مستقل عن الأجسام كلها، وعلىٰ هذا قال بأن حركات الأجسام لا يُمكن تعريفها بعلاقاتها بالأجسام الأخرىٰ، أي أن حركة الجسم ليست حركة نسبية، ولا علاقة لها بشيء آخر، وقد خط ذلك في تعليقاته التي تُدعىٰ «Scholium» الحاضرة في كتابه «المبادئ الرياضية»(٢).

كان ذلك علىٰ النقيض من رأي لايبنتس، وجورج بيركلي، وسنذكر بعضًا من ذلك، وعليه فيُمكن تصنيف رؤية إسحاق نيوتن علىٰ أنها تابعة للمدرسة «الجوهرية» «Substantivalism» في المكان والزمان، وهي تلك التي ترىٰ أن المكان أمرًا

---

(1)Rynasiewicz, Robert, "Newton's Views on Space, Time, and Motion", The Stanford Encyclopedia of Philosophy Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/newton-stm/>.

(٢) المرجع السابق.

وجوديًّا لا عدميًّا(١)، تمامًا كالمتكلمين الذين نفوا صفات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بناءً علىٰ تلك الرؤية.

كان نيوتن أيضًا يرىٰ أن الزمن شيء موضوعي مُطلَق موجود خارج الذهن بغض الطرف عن أي موجود آخر، وبشكل مستقل عن الأجسام والحركات، فهو وقت رياضي يمر مُطلَقًا بشكل مستقل عن حركات الأجسام تمامًا.

سيطرت رؤية إسحاق نيوتن للمكان والزمان علىٰ الفيزياء بشكل شبه كامل من القرن السابع عشر إلىٰ بدايات القرن العشرين، لكن هذه الرؤية تعرضت لانتقادات ونقاشات عديدة من المعاصرين مثل لايبنتس وبيركلي، ومن ثم تتابعت النقاشات حتىٰ آينشتاين(٢).

فهل يُقال: إن إسحاق نيوتن كان مخطئًا في نظريته عن الحيِّز والزمان؟ نقول: إن التفسيرات لفلسفة نيوتن متباينة؛ وذلك لأن بعض تقريراته قد نظنها تابعة للمدرسة الاختزالية، حتىٰ إنني في بداية الأمر قد ظننتُ أن نظرية نيوتن تتوافق مع هذه المدرسة من قِبَلُ، ثم تبيَّن بعد التحقيق عكس ذلك، إلا أننا يمكننا أن نزعم أن نظريته كانت مخالفة لتقريرات ابن تيمية.



---

(1)Dasgupta, S. (2015) Substantivalism vs Relationalism About Space in Classical Physics. Philosophy Compass, 10: 601– 624. doi: 10.1111/phc3.12219.

(٢) المرجع السابق.

المطلب الثاني

فلسفة نيوتن بين المادية والمثالية

نظرية إسحاق نيوتن في المكان والزمان في حقيقتها نظرية مثالية، حيث تقتضي وجودًا لا ماديًّا خارج الذهن؛ لأنه لا يُعقَل وجود موجودات خارج الذهن إلا إن كانت أجسامًا مادية، أي موضوعية قابلة للحس، إلا أن تلك هي الأنطولوجية المادية كما أوردنا في التقريرات؛ لذلك فيُمكن تصنيف النظرية النيوتنية في المكان والزمان وغيرهما بأنها فلسفةٌ ثنائية في أحسن أحوالها؛ لأنها بذلك تقرر وجودًا خارجيًّا للمكان والزمان دون أن يكون ذلك وجودًا ماديًّا، فهو وجودٌ مثاليٌّ لا حقيقة له، فيُمكن بذلك أن يقال: إن نيوتن يتبع المدرسة المثالية، أو إلىٰ الثنائية في أحسن الأحوال.

ومع ذلك، فإن نظرية نيوتن قد يُقال: إنها توافق مذهب المادية الديالكتيكية من حيث إن كليهما يثبت الوجود الموضوعي للزمان والمكان بشكل لا نهائي، وقد نقول: إن نيوتن قصد أن المكان نوع من أنواع المادة كالمادية الديالكتيكية.

وذلك يرجع إلىٰ الخلل في الفَهم بين كون الشيء موجودًا، وبين نوع وجوده، فإن الوجود الذهني لا كالوجود الخارجي كما تقرر، ولا ثالث لهذا وذاك، وقد قرر نيوتن وجود الزمان والمكان، ونحن نقر بذلك أيضًا، إلا أنه قرر وجودهما خارج الذهن لا داخله، فقال بأنهما موجودان وجودًا خاصًّا بهما، وذلك بالاستقلال عن الموجودات المحسوسة كلها، وهذا ينفي أيَّ قدر مشترك بين المكان والزمان وباقي الموجودات إلا الاشتراك في معنىٰ الوجود.

❁❁❁

المبحث الثاني

جوتفريد لايبنتس

من الصعب حصر الألماني جوتفريد لايبنتس « Gottfried Wilhelm Leibniz» في علمٍ ما دون غيره، فقد كان فيزيائيًّا ورياضياتيًّا وفيلسوفًا وقانونيًّا وغير ذلك، وقد كانت كتاباته متباينة وفي نطاقات مختلفة، إلا أن اسمه قد برز بشكل لافت في الفلسفة، وخاصةً في جداله الميتافيزيقي مع إسحاق نيوتن، فقد تَبَنَّىٰ لايبنتس النظرية المعارضة لإسحاق نيوتن فيما يخص المكان والزمان(١).

وُلِد لايبنتس في مدينة لايبزيج في القرن السابع عشر في الموافق ١ تموز عام ١٦٤٦م، وتوفي في القرن الثامن عشر في عام ١٧١٦م عن عمر يناهز السبعين عامًا، وقد درس القانون والفلسفة في جامعة لايبزيج.



(1)"Leibniz, Gottfried Wilhelm." In The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers, edited by Klemme, Heiner F., and Manfred Kuehn. Continuum, 2010. https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199797097.001.0001/acref-9780199797097-e-0332.

المطلب الأول

نظرية لايبنتس في الحيِّز والزمان

كان لايبنتس علىٰ النقيض من نيوتن تمامًا، فقد كانت نظريته عن المكان هو أنه تجريد ذهني لا أكثر، فإن المكان ليس بشيء خارجي ولا مادة ولا حوادث، بل تجريد عقلي لا يوجد إلا داخل الذهن، وقد كان معارضًا لفكرة المكان المطلق التي قررها إسحاق نيوتن، وكذلك كانت رؤيته في الزمان، فهو عنده موجود ذهني غير مستقل عن الحوادث(١).

كان يصف لايبنتس ذلك فيقول: «إن المكان شيء نسبي بالكامل، والزمن كذلك، فالمكان هو ترتيب الموجودات الموجودة جنبًا إلىٰ جنب، والزمان هو الترتيب في التتابع»(٢).

أي أن لايبنتس كان يؤمن بأن المكان هو ما يتجرد في الذهن من علاقة الموجودات ببعضها البعض، وبذلك يرىٰ أن المكان لا نهائي بهذا المعنىٰ، كما آمن أيضًا بأن الزمن بهذا المعنىٰ لا بد له أن يكون لا نهائيًّا؛ ليستوعب وجود الإله(٣).

❁❁❁

---

(1) Futch, M., 2014. *Leibniz's Metaphysics of Time and Space*. New York: Springer, p.1.

(2) Futch, M., 2014. *Leibniz's Metaphysics of Time and Space*. New York: Springer, p.7.

(3) Futch, M., 2014. *Leibniz's Metaphysics of Time and Space*. New York: Springer, p.3.

المطلب الثاني

فلسفة لايبنتس بين المادية والمثالية

علىٰ العكس من إسحاق نيوتن، فإن فلسفة لايبنتس تتسق مع الفلسفة المادية، والتي تقرر موافقتها لمذهب أهل السُّنَّة في الحيِّز العدمي، ولا يعني ذلك بالضرورة توافقه في كافة الجزئيات قطعًا، وإنما هو اتفاق في الأصل الأنطولوجي في مبدأ أن المكان والزمان موجودان ذهنيان لا وجود لهما خارج الذهن بشكل مستقل عن الموجودات المحسوسة وحركاتها(١).

وعليه، فيُمكن أن يُقال بأن لايبنتس ينتمي إلىٰ المدرسة الاختزالية «Reductionism» في فلسفة المكان والزمان، وتُدعىٰ أحيانًا تلك المدرسة بالنسبانية «Relationalism»، وهي تلك التي ترىٰ أن المكان والزمان أمران عدميان لا وجود لهما خارج الذهن كما أوردنا آنفًا.



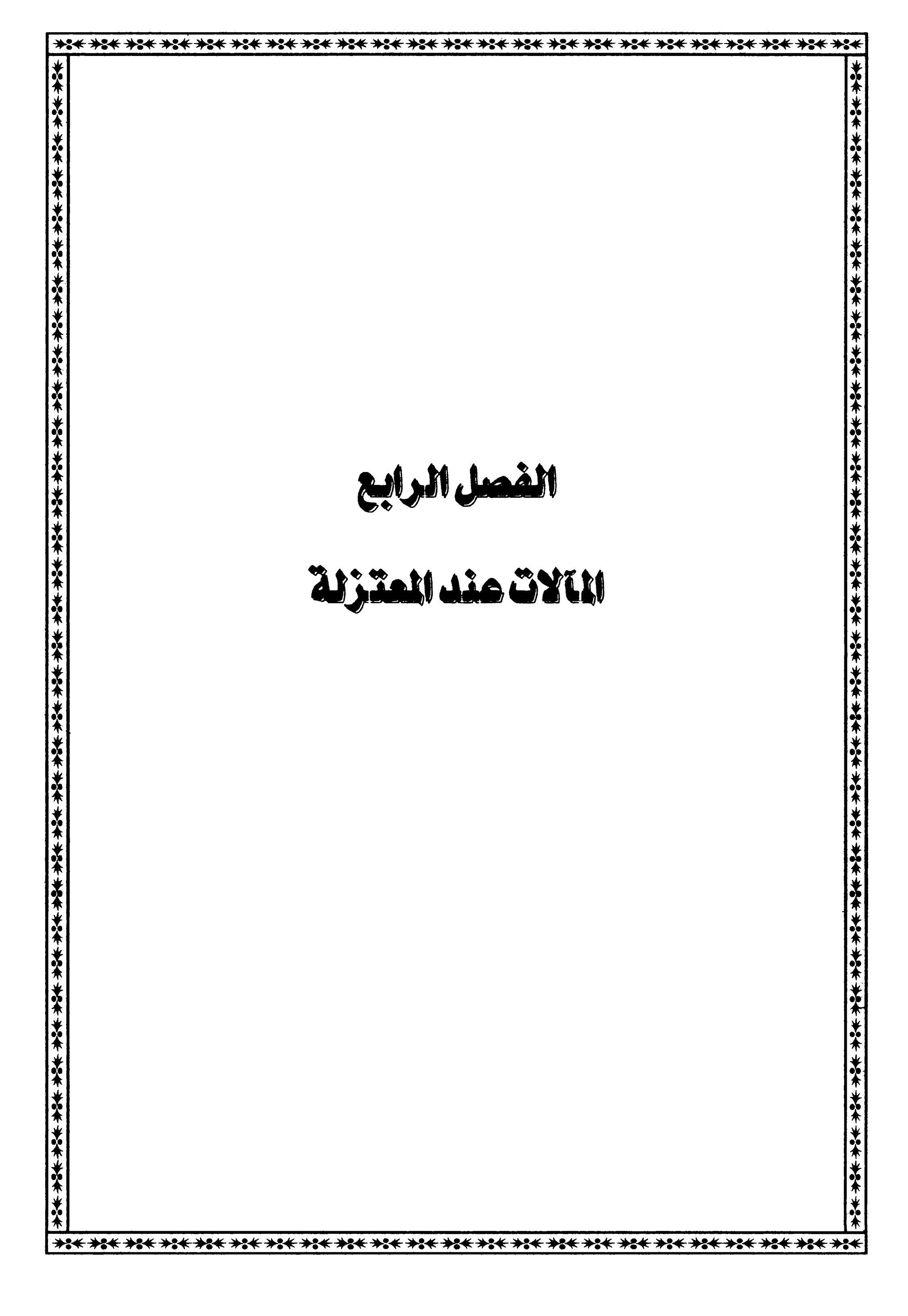
(1) Emery, Nina, Ned Markosian, and Meghan Sullivan, "Time", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/time/>.

۞ تنبيه في آخر الفصل:

إن تصنيف المثالية والمادية لهذا الفيلسوف أو ذاك هو من الأمور النسبية الاعتبارية، بمعنىٰ أن نيوتن قد يكون ماديًّا في جوانب كثيرة وليس في فلسفة الزمان والمكان، وكذلك قد تكون منطلقاته لتلك الفلسفة منطلقات مادية، إلا أنه لم يطرد معها اطرادًا صحيحًا.

كذلك الأمر عند لايبنتس، فقد تكون منطلقاته مثالية لا مادية، إلا أننا اعتبرنا نظريته في الزمان والمكان متسقة مع المادية لاعتبار محدد؛ لهذا فإن هذه التصنيفات نسبية وليست بحكم عام شامل علىٰ منهج هذا الفيلسوف أو ذاك؛ لأن كلًّا من نيوتن ولايبنتس معروفان بمثاليتهما في عدد من الجوانب.





الفصل الرابع

المآلات عند المعتزلة

۞ كلمات في بداية الفصل:

قد ناقشنا الكثير من حجج الجهمية والمعتزلة في الفصل الثاني، ومن ثم فإننا قد فَصَّلنا بقدر كافٍ في بيان اعتقاد الجهمية والمعتزلة في المكان والزمان، إلا أننا نود في هذا الفصل إلقاء نظرة قصيرة علىٰ آثار ومآلات هذا الاعتقاد في البحث العقدي عند المعتزلة، وذلك بجمع النصوص الواردة في كتبهم في تأويل الصفات الخاصة بلوازم هذا المبحث، مثل العلو والاستواء والرؤية والخلود والفعالية.

وفي ثنايا ذلك نشير إلىٰ مواطن الخلل في تأويلات المعتزلة، بحيث إنَّ كل خلل وغلط يرجع إلىٰ عدم ضبط لأصل من الأصول والتقريرات الواردة في الفصل الأول، حيث إن كل خلل في تصوُّرهم للمكان، وكل خلل في تصوُّرهم للزمان، يرجع إلىٰ خلل في تقرير من التقريرات التي استدللنا عليها وقررناها في الفصل الأول، ومن ثَم فإن الخلل المتصوَّر عن المكان عندهم يلزم منه أخطاء ومخالفات عقدية في صفة العلو والاستواء والرؤية، وكذلك الخلل المتصوَّر عن الزمان عندهم يلزم منه أخطاء ومخالفات عقدية في الخلود أو فعالية الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أزلًا.



المبحث الأول

تأثر المعتزلة بمثالية أفلاطون

إن المعتزلة من أكثر الفِرق التي تأثرت تأثرًا واضحًا بنظرية المُثُل الأفلاطونية، وعليه فهم يؤمنون بالوجود الموضوعي للكليات، وهو وجود غير محسوس أبدًا(١)، وعلىٰ ذلك بنوا تصوُّرهم عن الحيِّز والزمان وغير ذلك.

إن المعتزلة فِرقة من أضلِّ الفِرق في التاريخ الإسلامي، وأقوالهم فيها من الكفر البواح الكثيرُ، فبعضهم مثلًا يقول باستحالة عدم الأجسام بعد كونها، وإن فناء الشيء يقوم بغيره، وإن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا يقدر أن يفني العالَم بأسره إلا بأن يخلق شيئًا غيره يحل فيه فناؤه، حتىٰ قال أبو علي الجبائي(٢) وابنه أبو هاشم: إن الله لا يستطيع أن يفني ذرة من العالم، مع بقاء السماوات والأرض! ونعوذ بالله من مثل هذا القول(٣).

والمعتزلة من الفِرق التي آمنت بأن العدم شيءٌ، وعليه فإنه لا يصح أن يُقال عندهم: إن المعدوم ليس بشيء، فإن الحيِّز مثلًا علىٰ هذا وإن اعتقدنا بأنه أمر عدمي، فهو عندهم شيء، فالمعدوم عندهم قد يكون ذاتًا، وقد يكون ذاتًا وصفاتٍ، والعقلاء يعلمون أن هذا ليس إلا سَفسطَة محضة(٤).

---

(١) «المَنية والأمل» (ص١٣٩)، القاضي عبد الجبار المعتزلي.

(٢) انظر: «سير أعلام النبلاء» (ج١٤/ ص١٨٤).

(٣) «المنية والأمل» (ص١٣٨)، القاضي عبد الجبار المعتزلي.

(٤) المرجع السابق (ص١٣٦).

ومثل هذه الأقوال السفسطائية شائعة عند أئمتهم، فإبراهيم النظَّام[١] قال مثلًا: إن خلق آدم لم يتقدم علىٰ خلق أولاده، ولا تقدم خلق الأمهات علىٰ خلق الأولاد، وإن الله خلق ذلك أجمع في وقت واحد، غير أن الله أكمن بعض الأشياء في بعض، فالتقدم والتأخر، إنما يقع في ظهورها من أماكنها، دون خلقها واختراعها، وهذا يشابه قول الأشاعرة بأن إرادة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ القديمة هي التي خلقت كل المخلوقات عبر تجدد التعلق، وكان يقول -أي النظَّام-: إن الله لا يقدر علىٰ الظلم ولا الشر، ولو كان قادرًا؛ لكنا لا نأمَنُ وقع ذلك، وإن الناس يقدرون علىٰ الظلم، وصرح بأن الله لا يقدر علىٰ إخراج أحد من جهنم، وأنه ليس يقدر علىٰ أصلح مما خلق[٢]، وقد كفَّره كثير من المعتزلة أنفسهم، وممن قال بتكفيره من شيوخ المعتزلة: أبو الهُذيل والجُبَّائي والإسكافي وجعفر بن حرب، وكُتب أهل السُّنَّة في تكفيره تكاد لا تحصىٰ[٣]، ونُشْهد الله أنَّا نبرأ من هذه الأقوال كلها.



(١) انظر: «سير أعلام النبلاء» (ج١٠/ ص٥٤٢).

(٢) انظر: «سير أعلام النبلاء» (ج١٠/ ص٥٤٢).

(٣) «أصول وتاريخ الفرق الإسلامية» (ص٩)، مصطفىٰ بن محمد بن مصطفىٰ.

المبحث الثاني

صفة العلو والاستواء على العرش

اختلف المعتزلة في مكان الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، «فقال قائلون: الباريُ بكل مكان بمعنىٰ أنه مدبِّر لكل مكان، وأن تدبيره في كل مكان. والقائلون بهذا القول جمهور المعتزلة: أبو الهذيل والجعفران والإسكافي ومحمد بن عبد الوهاب الجبائي.

وقال قائلون: الباريُ لا في مكان، بل هو علىٰ ما لم يزل عليه، وهو قول هشام الفوطي وعباد بن سليمان وأبي زفر وغيرهم من المعتزلة»(١).

وعلىٰ تلك الأصول الباطلة ينكر المعتزلة العلو والاستواء بالذات علىٰ العرش حقيقةً، وذلك لتنزيههم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن أن يكون جسمًا أو محسوسًا أو أن تحده الأحياز والأماكن المخلوقة، وبالتالي فقد نزهوه عن الاتجاه، فأنكروا أن يكون فوق العالم حقيقةً بذاته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

وحتىٰ إن قيل لهم: إن الحيِّز أمر عدمي، فهم لا يسلِّمون بأنه لا شيء؛ لأن العدم عندهم شيء.

ومن ذلك مثلًا أن الزمخشري(٢) قد أنكر أن يكون الله مستويًا علىٰ العرش حقيقةً، فصرف معنىٰ الآية الكريمة: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] عن ظاهرها، فقال في «تفسيره»: «لما كان الاستواء علىٰ العرش وهو سرير الملك مما يردف الملك، جعلوه كناية عن المُلك، فقالوا: استوىٰ فلان علىٰ العرش، يريدون: مَلَك وإن لم يقعد علىٰ

---

(١) «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» (ج١/ ص١٣١)، أبو الحسن الأشعري.

(٢) انظر: «سير أعلام النبلاء» (ج٢٠/ ص١٥١).

السرير البتة، وقالوه أيضًا لشهرته في ذلك المعنىٰ ومساواته ملك في مؤدَّاه وإن كان أشرح وأبسط وأدل علىٰ صورة الأمر.

ونحوه قولك: يد فلان مبسوطة، ويد فلان مغلولة، بمعنىٰ أنه جواد أو بخيل، لا فرق بين العبارتين إلا فيما قلت، حتىٰ إنَّ من لم يبسط يده قط بالنوال أو لم تكن له يد رأسًا قيل فيه: يده مبسوطة؛ لمساواته عندهم قولهم: هو جواد»(١).

أما صرف معاني الآيات عن ظاهرها ومعناها الحقيقي فهو أصل منهجي للزمخشري في «تفسيره»، فنجده استدل علىٰ صرفه ظاهر آية الاستواء بصرفه الآخر لظاهر قول الله تعالىٰ: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، فجعلها كذلك كناية عن الجود لا صفة حقيقية لذات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وهكذا في سائر آيات صفات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

أما في قوله تعالىٰ: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، قال الزمخشري في «تفسيره»: «الكرسي ما يجلس عليه، ولا يفضل عن مقعد القاعد، وفي قوله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ﴾ أربعة أوجه:

أحدها: أنَّ كرسيه لم يضق عن السموات والأرض لبسطته وسعته، وما هو إلا تصوير لعظمته وتخييل فقط، ولا كرسي ثمة ولا قعود، ولا قاعد، كقوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزُّمَر: ٦٧] من غير تصوُّر قبضة وطيٍّ ويمين، وإنما هو تخييل لعظمة شأنه وتمثيل حسيٍّ، ألا ترىٰ إلىٰ قوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾ [الزُّمَر: ٦٧].

والثاني: وسع علمه، وسمِّي العِلمُ كرسيًّا تسمية بمكانه الذي هو كرسي العالم.

والثالث: وسع ملكه، تسمية بمكانه الذي هو كرسي الملك.

(١) «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل» (ج٤/ ص١٢٨)، الزمخشري.

والرابع: ما روي: أنه خلق كرسيًّا هو بين يدي العرش دونه السموات والأرض، وهو إلىٰ العرش كأصغر شيء»(١).

أي أن كرسي الله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ عند الزمخشري ما هو إلا تخييل لعظمة شأنه سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ وتمثيل حسي لا حقيقة له.

ثم في «تفسيره» لقوله تعالىٰ: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾[المُلك: ١٦] **قال الزمخشري**: «﴿مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ فيه وجهان:

أحدهما: مَن ملكوتُه في السماء؛ لأنها مسكن ملائكته وثم عرشه وكرسيه واللوح المحفوظ، ومنها تنزل قضاياه وكتبه وأوامره ونواهيه.

والثاني: أنهم كانوا يعتقدون التشبيه، وأنه في السماء، وأنَّ الرحمة والعذاب ينزلان منه، وكانوا يدعونه من جهتها، فقيل لهم علىٰ حسب اعتقادهم: أأمنتم من تزعمون أنه في السماء، وهو متعالٍ عن المكان أن يعذبكم بخسف أو بحاصب، كما تقول لبعض المشبهة: أما تخاف مَن فوق العرش أن يعاقبك بما تفعل، إذا رأيته يركب بعض المعاصي»(٢).

أما **قوله**: «وكانوا يدعونه من جهتها» **يعني**: أن القول بجهة العلو هو قول المُشَبِّه، فالله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ عنده لا جهة له، وبالتالي فهو لا يقول بما هو ظاهر في النص بأن الله سُبْحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ في السماء، وقد أوردنا الرد علىٰ ذلك في الفصل الثاني حيث قررنا بأن هذا التنزيه لا وجه له؛ لأن الحيِّز والاتجاه أمران عدميان لا وجود لهما إلا في الذهن؛ وعليه فأصلهم العقلي باطل.

---

(١) «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل» (ج١/ ص٢٢٥)، الزمخشري.

(٢) المرجع السابق (ج٧/ ص١٠٦).

أما **قوله**: «وهو متعالٍ عن المكان» **يعني**: أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا في مكان كما يقول الأشاعرة المعاصرون، وقد أوردنا بيان تهافت هذا القول حين قررنا أن الحيِّز أمر عدمي.

ثم ها هو القاضي عبد الجبار المعتزلي(١) يحاول تأويل آية الاستواء فيقول: إنها بمعنىٰ الاستيلاء، ولا حول ولا قوة إلا بالله، قال: «وربما قيل في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[الأعراف: ٥٤]: إن ذلك كالنص في أنه تعالىٰ جسم يجوز عليه المكان، وجوابنا أن المراد بالاستواء الاستيلاء والاقتدار، كما يقال: استوىٰ الخليفة علىٰ العراق، وكما قال الشاعر:

قد استوىٰ بشر علىٰ العراق من غير سيف ودم مهراق

وقد ثبت بدليل العقل أن ما يصح عليه الاستواء من الأجسام، ولا يكون إلا محدَثًا مفعولًا فلا بد من هذا التأويل، فإن قيل: فلماذا قال الله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ﴾ ومعلوم أن اقتداره لم يتجدد؟ وجوابنا أن (ثُمَّ) في اللفظ دخلت علىٰ الاستواء والمراد دخولها علىٰ التدبير، وهو قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾ [يونس: ٣] والتدبير من الله تعالىٰ حادث»(٢).

أي أن الاستواء يلزم منه التجسيم، ويلزم من ذلك أن يحوز عليه المكان؛ لأن المكان عند كثير من المتكلمين أمر وجودي مخلوق خارج الذهن يجب تنزيه الباري سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عنه، وعليه فلا بد من أن يكون الاستواء بمعنًىٰ آخر، ثم هُم لتنزيه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عن المكان الوجودي قالوا: إنه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ «استولىٰ» علىٰ العرش! تعالىٰ الله سبحانه عن ذلك علوًّا كبيرًا.

---

(١) انظر: «سير أعلام النبلاء» (ج١٧/ ص٢٤٥).

(٢) «تنزيه القرآن عن المطاعن» (ص١٧٥)، القاضي عبد الجبار.

وهذا يرجع إلىٰ خلل رئيسٍ في فهمهم كما أوردنا آنفًا في تصوُّر المكان، فمن أصول زيغهم هذا هو إيمانهم بالمكان الوجودي، وإيمانهم بالمكان الوجودي يرجع إلىٰ إيمانهم بموجود خارجي لا تتعلق به الحواس مطلقًا، وأهل السُّنَّة علىٰ خلاف ذلك كما قررنا في الفصل الأول، فكل موجود خارج الذهن تتعلق به الحواس ضرورةً وإلا كان عدمًا، ويرجع هذا أيضًا إلىٰ خلطهم بين الموجود الذهني والموجود الخارجي؛ ولهذا فإن كل زيغ في أقوال هؤلاء يمكن رده إلىٰ خلل في تقرير من التقريرات الواردة في الفصل الأول.

ثم هو يكرر هذا في غير موضع، فقال: «والمراد استولىٰ واقتدر عليه؛ لأن العرش من أعظم ما خلق فنبَّه علىٰ أنه إذا كان مقتدرًا عليه مع عِظَمِه وعلىٰ السموات وعلىٰ الأرضين ويملك ما في السموات وما في الارض وما بينهما وما تحت الثرىٰ، فاعلموا عظم محل القرآن لصدوره عمَّن هذا وصفه، وتمسكوا بآدابه وأحكامه، فذلك بعث من الله تعالىٰ علىٰ تدبر القرآن، وقد بينا من قبلُ بطلان قول المشبهة بأنه تعالىٰ استوىٰ علىٰ العرش، وقلنا: إن من يصح ذلك عليه يكون حسًّا ذا صورة، ومَن هذا حاله يكون محدثًا محتاجًا إلىٰ مصور فالمراد الاستيلاء والقدرة كما ذكرناه»(١).

أما قوله: «وقد بينا من قبل بطلان قول المشبهة بأنه تعالىٰ استوىٰ علىٰ العرش» **فيعني: إن من قال باستواء الرحمن علىٰ عرشه حقيقة فهو من المشبهة!**

وقوله: «إن من يصح ذلك عليه يكون حسًّا ذا صورة» **فيعني**: أن من استوىٰ حقيقةً يجب أن تكون له صورة، ويجب أن يكون محسوسًا، والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عنده منزه عن قابلية الحس، وهذا يرجع إلىٰ خلل في الأصول الأنطولوجية التي قررناها، فإن نفيهم إمكانية الحس لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يعني وصفه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالعَدم تعالىٰ عن ذلك علوًّا كبيرًا، فإن ما لا يُعرف بشيء من الحواس ليس من الوجود في شيء.

---

(١) «تنزيه القرآن عن المطاعن» (ص٢٥٣)، القاضي عبد الجبار.

ونتذكر هنا كلام شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ حين قال: «فإن أهل السُّنَّة والجماعة المقرين بأن الله تعالىٰ يُرىٰ متَّفِقون علىٰ أن ما لا يمكن معرفته بشيء من الحواس فإنما يكون معدومًا لا موجودًا»(١).

ونتذكر قول عثمان بن سعيد الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لِما قد علمتم وجميع العالمين أن الشيء الذي يقع عليه اسم لا يخلو من أن يدرك بكل الحواس أو ببعضها، وأنَّ لا شيءَ لا يُدرك بشيء من الحواس في الدنيا ولا في الآخرة، فجعلتموه لا شيء»(٢).

ثم نتذكر تحدِّي الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ للجهمية حين قال: «فإن أنكرتَ ما قلنا، ولم تعقله بقلبك فسَمِّ شيئًا من الأشياء يقع عليه اسم الشيء لا يُدرك بشيء من الحواس الخمس»(٣).

ثم هو -أي القاضي عبدالجبار- يحاول تأويل كل آية تثبت علو الله سبحانه وصرفها عن ظاهرها، فمثلًا في قوله تعالىٰ: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠] قال: «لا تعلق للمشبهة به، لأن المراد هو أنه يصعد إلىٰ حيث يختص بالحكم فيه ولا حاكم فيه سواه، وقد بينا لذلك أمثلة من قبل، وبينا أن حمله علىٰ ظاهره يوجب أن الكلم في الحقيقة يصعد، وذلك لا يصح فيه، وبينا أن صعود الكلم إليه إذا لم يحمل علىٰ ما ذكرناه لا يفيد، وقد بينا أن ذلك يوجب أنه تعالىٰ علىٰ العرش، وفي السماء، دون سائر الأماكن، وقد ذكر تعالىٰ في الآيات خلافه»(٤).

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (٢/ ٣٥١).

(٢) «نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد علىٰ المريسي الجهمي العنيد فيما افترىٰ علىٰ الله عَزَّوَجَلَّ من التوحيد» (ج١/ ص٤٣٠).

(٣) المرجع السابق (ج١/ ص٤٣١).

(٤) «متشابه القرآن» (ص٦٤٠، ٦٤١)، القاضي عبد الجبار.

أما قوله: «وقد بينا أن ذلك يوجب أنه تعالىٰ علىٰ العرش، وفي السماء، دون سائر الأماكن» ففيه تصريح باعتقاده أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ليس علىٰ العرش، وليس في السماء، وكأنه كان يقول في صلاته: «سبحان ربي الأعلىٰ» مجازًا لا حقيقةً.

ثم قاس قياسًا فاسدًا للآية الكريمة: ﴿وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَاۚ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ﴿١٧﴾﴾ [الحاقة: ١٧] ليستطيع نفي علو الله واستواءه علىٰ عرشه بذاته حقيقةً، فقال: «أما تعلق المشبهة بقوله تعالىٰ في أنه يدل علىٰ أن العرش مكان له، من حيث الإضافة، فبعيد، وذلك لأن الإضافة علىٰ هذا الوجه تصح علىٰ وجوه مختلفة، فلا يدل علىٰ ما قالوه، ولو وجب بذلك أن يكون العرش مكانه، لوجب، متىٰ وصفت الكعبة بأنها بيت الله أن تكون مسكنًا له! وأن يكون فيها، ويتعالىٰ الله عن ذلك»(١).

وهو قياس فاسد؛ لأن الشريعة قد نصت علىٰ استواء الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ علىٰ عرشه بذاته، ولم تنص الشريعة علىٰ أن بيت الله مسكنٌ له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فإضافة الأشياء إلىٰ الله يتضح مقصودها بحسب الدلالة التركيبية الظاهرة.

ثم هو قد نفىٰ علو الذات مطلقًا في غير موضع، فقال: «وربما قالوا في قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ٦١]: إنه يدل علىٰ جواز المكان له، وجوابنا أن المراد فوقهم في القدرة والقهر لا في المكان؛ ولذلك قال بعده: ﴿وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً﴾ [الأنعام: ٦١] إلىٰ غير ذلك مما يدل علىٰ قدرته»(٢).

وقد أنكر مكان الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ مطلقًا فقال: «وربما قيل في قوله تعالىٰ: ﴿۞ لَهُمْ دَارُ ٱلسَّلَٰمِ عِندَ رَبِّهِمْۖ﴾ [الأنعام: ١٢٧]: أمَا يدل ذلك علىٰ جواز المكان لله تعالىٰ؟ وجوابنا أن هذه

---

(١) «متشابه القرآن» (ص٧٣٣)، القاضي عبد الجبار.

(٢) «تنزيه القرآن عن المطاعن» (ص١٣٢)، القاضي عبد الجبار.

الإضافة إضافة إعظام وإكرام كما يقال: إن لزيدٍ قَدرًا عظيمًا عند عمرٍو، لا يراد به المكان»(١).

وهو قياس فاسد كذلك؛ لأن قولنا: إن لزيد قدرًا عظيمًا عند عمرو، غير قولنا: إن لزيد دارًا عند عمرو، فالأُولىٰ فيها تصريح بالقدْر، والثانية فيها تصريح بالمكان، فقد صادر القاضي علىٰ المطلوب في هذا القياس.

وهذه المعاني الفاسدة كلها متواترة في كتب المعتزلة، وكما بيَّنا فإن هذا كله يرجع إلىٰ خلل في التقريرات والأصول التي أوردناها آنفًا في الفصل الأول، فإن كل ذلك يرجع إلىٰ خلل في تصوُّرهم عن المكان والحيِّز والاتجاه، فهو عندهم موجود مخلوق خارج الذهن، وهو عندهم أمر وجودي لا عدمي؛ فلذلك ينزهون الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عنه، وقد كنا لننزه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ مثلهم عن المكان إن كنا نعتقد أنَّ المكان أمر وجودي، لكنه في حقيقته ما هو إلا عدم لا وجود له في الخارج، والله أعلم.



---

(١) المرجع السابق (ص١٣٨).

المبحث الثالث

رؤية الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ

ذم الجاحظُ المعتزلي(١) في رسائله الكلامية ما سَمَّاهم بالنابتة الذين أثبتوا رؤية المؤمنين لربهم، ولقبُ «النابتة» يُطلقه الجهمية بمختلف فِرقهم علىٰ أهل السُّنَّة، حيث إنه لقب يطلق علىٰ من لا باعَ له في العلم، ويقصدون بذلك من يثبت ظواهر النصوص النقلية، فقال الجاحظ بأن هؤلاء النابتة أجرموا حين قالوا بأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يُرىٰ، فقال: «وكانت طائفة منهم تقول: إن الله يُرىٰ. لا تزيد علىٰ ذلك. فإن خافت أن يظن بها التشبيه قالت: يُرىٰ بلا كيف؛ تقززًا من التجسيم والتصوير. حتىٰ نبتت هذه النابتة وتكلمت هذه الرافضة فقالت جسيمًا، وجعلت له صورة وحدًّا، وأكفرت من قال بالرؤية علىٰ غير التجسيم والتصوير»(٢).

فأنكر رؤية الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالكلية، ثم قد سمَّىٰ مَن قال بأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يُرىٰ بلا اتجاه مشبهةً أيضًا، فما بالُ مَن قال بأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يُرىٰ باتجاه وإشارة!

وكذلك القاضي عبد الجبار نفىٰ إمكان رؤية المؤمنين لربهم سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أبدًا لأن الجهة عنده من لوازم المكان، فقال: «وقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣] يوجب أيضًا أنه التمس أن ينظر إليه، والنظر: هو تقليب الحدقة نحو الشيء التماسًا لرؤيته، وذلك لا يصح إلا والمنظور إليه في جهة مخصوصة، فهذا لا يصح أن يتعلق

---

(١) انظر: «سير أعلام النبلاء» (ج١١/ ص٥٢٧).

(٢) «رسائل الجاحظ الكلامية» (ص٢٤٥)، الجاحظ.

بظاهره القائل بالرؤية إذا نفىٰ التشبيه، وإنما يصح أن يتعلق به المشبهة، والمشبه لا وجه لمكالمته في الرؤية»(١).

فقوله: «والنظر: هو تقليب الحدقة نحو الشيء التماسًا لرؤيته، وذلك لا يصح إلا والمنظور إليه في جهة مخصوصة» يعني: أنَّ النظر إلىٰ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ محال؛ لأن النظر يستلزم أن يكون المَنظور في جهة مخصوصة، وهو يُنزِّه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن الجهة، وعليه فإنه يرىٰ الجهةَ أمرًا له وجود خارج الذهن يحوز المُتَحيِّز. وحتىٰ لو قال بأن الجهة أمر عدمي، فإن المتحيز عندهم لا يكون إلا الأجسام المركبة الحادثة.

ثم هو في موضع آخر يؤكد علىٰ هذا المعنىٰ فيقول: «وربما قيل في قوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢- ٢٣]: إنه أقوىٰ دليل علىٰ أن الله تعالىٰ يُرىٰ في الآخرة؟ وجوابنا أن من تعلق بذلك إن كان ممن يقول بأن الله تعالىٰ جسم فإنا لا ننازعه في أنه يُرىٰ، بل في أنه يصافح ويعانق ويلمس تعالىٰ الله عن ذلك، وإنما نكلمه في أنَّه ليس بجسم، وإن كان ممن ينفي التشبيه علىٰ الله فلا بد من أن يعترف بأن النظر إلىٰ الله تعالىٰ لا يصح، لأن النظر هو تقليب العين الصحيحة نحو الشيء طلبًا لرؤيته، وذلك لا يصح إلا في الأجسام؛ فيجب أن يتأوَّل علىٰ ما يصح النظر إليه وهو الثواب»(٢).

ثم هو قد نفىٰ رؤية الرسل والأنبياء والمؤمنين لربهم مطلقًا: فقال: «أما شيوخنا رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ، فقد استدلوا بهذه الآية علىٰ أنه تعالىٰ لا يُرىٰ لأنه تعالىٰ قال: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] وذلك يوجب نفي رؤيته تعالىٰ في المستقبل أبدًا، فإذا صح ذلك من موسىٰ وجب مثله في الأنبياء والمؤمنين»(٣).

---

(١) «تنزيه القرآن عن المطاعن» (ص٣٦٦)، القاضي عبد الجبار.

(٢) «تنزيه القرآن عن المطاعن» (ص٤٤٠)، القاضي عبد الجبار.

(٣) المرجع السابق (ص٣٦٥).

ثم هو في موضع آخر يستدل بقوله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] علىٰ نفي الرؤية مطلقًا، فقال: «فأما دلالة قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] علىٰ أنه تعالىٰ لا يجوز أن يُرىٰ بالأبصار فبيِّن، وذلك مشروح في الكتب»(١).

وبهذا يظهر مخالفة المعتزلة لكافة النصوص قطعية الدلالة والثبوت في إثبات الرؤية لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ تبعًا للخلل الضمني في تصوُّر المكان عندهم.

❁❁❁

---

(١) المرجع السابق (ص١٣٥).

المبحث الرابع

الفعالية وتسلسل الحوادث

ولعل أشهر المعتزلة في هذا المبحث هو أبو الهذيل العلَّاف رأس المعتزلة البصري(١)، وقد اشتهر بإنكار التسلسل في المستقبل، وهو في ذلك قد اطرد مع القول بمنع التسلسل في الماضي، إلا أنه قال بفناء الحركات دون الأجسام والذوات، فتفنىٰ عنده حركات أهل الجنة وتفنىٰ حركات أهل النار في وقت من الأوقات أبدًا، فقال: إنها تنقطع، وأنهم يصيرون إلىٰ سكون دائم خمودًا، وتجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة، وتجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار.

ومذهبه هذا قريب من مذهب جهم؛ إذ حكم بفناء الجنة والنار؛ وذلك لأن الجهم بن صفوان قال: إن «لمقدورات الله تعالىٰ ومعلوماته غاية ونهاية، ولأفعاله آخِرًا، وأن الجنة والنار تفنيان ويفنىٰ أهلهما حتىٰ يكون الله سبحانه آخِرًا لا شيءَ معه كما كان أولًا لا شيء معه»(٢).

وقد التزم أبو الهذيل هذا المذهبَ؛ لأنه لما أُلزم في مسألة حدوث العالم أن الحوادث التي لا أول لها كالحوادث التي لا آخر لها؛ إذ كل واحدة لا تتناهىٰ. قال: إني لا أقول بحركات لا تتناهىٰ آخِرًا، كما لا أقول بحركات لا تتناهىٰ أولًا، بل يصيرون إلىٰ سكون دائم(٣)، وكأنه ظن أن ما يلزمه بالحركة لا يلزمه بالسكون(٤).

---

(١) انظر: «سير أعلام النبلاء» (ج١٠/ ص٥٤٣).

(٢) «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» (ج١/ ص١٣٥)، أبو الحسن الأشعري.

(٣) «الملل والنحل» (ج١/ ص٥١)، الشهرستاني.

(٤) انظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» (ج٤/ ص١٥٣)، ابن حزم.

ومع كون قوله مضطربًا؛ لأن البقاء الأبدي دون حركة كالبقاء بالحركة، إلا أن محاولته للاطراد مع أصله بمنع حوادث لا أول لها صحيح، فإن كان من غير المعقول عند المتكلمين حوادث لا أول لها، لم يعقل أيضًا حوادث لا آخر لها، والقول باستحالة حوادث لا أول لها ربما أخذها المتكلمون من أفلاطون، حيث إن أفلاطون يقول بامتناعها، في حين أن أرسطوطاليس قد خالفه في ذلك(١).

إلا أن للعلاف -كغيره من المعتزلة- عددًا من الأقوال الكفرية الأخرىٰ مثل إنكار صفة العلم والقدرة لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فقال هو وغيره: إن تلك الصفات نفسها هي الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، أي أن الصفات ليست قائمة بذات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، بل هي ذاته.

حتىٰ إنَّ العلاف قد قال: من سرق خمسة دراهم أو قيمتها فهو فاسق منسلخ من الإسلام مخلَّد أبدًا في النيران إلا أن يتوب(٢)، وقيل: إن المأمون قال لحاجبه: مَن بالباب؟ قال: أبو الهذيل، وعبد الله بن أبان الخارجي، وهشام بن الكلبي، فقال: ما بقي من رءوس جهنم إلا مَن حضَر.

ووافق أبو الهذيل العلاف رأسَ الجهمية الجهمَ بن صفوان في منع التسلسل مطلقًا، وكذلك كانت حجة الجهم أننا لا نتصور حركات لا تتناهىٰ أولًا، فكذلك لا نتصور حركات لا تتناهىٰ آخرًا، وعلىٰ ذلك قال بفناء الجنة والنار، ثم حمل قوله تعالىٰ: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ [هود: ١٠٧] علىٰ المبالغة والتأكيد دون الحقيقة في التخليد، كما يقال: خلَّد الله مُلكَ فلان، واستشهد علىٰ الانقطاع بقوله تعالىٰ: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ [هود: ١٠٧]، فالآية اشتملت علىٰ شريطة واستثناء، والخلود والتأبيد لا شرط فيه ولا استثناء(٣).

---

(١) «الملل والنحل» (ج٢/ ص١٤٩)، الشهرستاني.

(٢) «الفصل في الملل والأهواء والنحل» (ج٤/ ص١٥٤)، ابن حزم.

(٣) «الملل والنحل» (ج١/ ص٨٨)، الشهرستاني.

ووجه استشهاده بهذه الآية الكريمة باطل، فهو أسلوب من أساليب العرب في توصيف الخلود كما نقل ذلك الإمام الطبري في «تفسيره»(١)، وقد قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «تفسيره»: «ويحتمل أن المراد بـ﴿مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ﴾ الجنس؛ لأنه لا بد في عالَم الآخرة من سموات وأرض كما قال تعالىٰ: ﴿يَوۡمَ تُبَدَّلُ ٱلۡأَرۡضُ غَيۡرَ ٱلۡأَرۡضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾ [إبراهيم: ٤٨]؛ ولهذا قال الحسن البصري في قوله: ﴿مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ﴾ [هود: ١٠٧] قال: يقول: سماءٌ غير هذه السماء وأرضٌ غير هذه فما دامت تلك السماء وتلك الأرض»(٢).

ثم إن هذا الاستثناء قد قاله الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ علىٰ أهل النار لا أهل الجنة، وقد قيل: أنها عن عصاة الموحدين لا الكفار؛ فحتىٰ لو قيل بفناء النار، فإن الأدلة القطعية علىٰ الخلود في الجنة قطعية الثبوت والدلالة، وعليه فإن استدلال الجهم بمنع الخلود في الجنة بناءً علىٰ قول من قال بفناء النار هو قياس باطل.

إلا أن اطراد الجهم كان اطرادًا صحيحًا لمقدمة باطلة، وهو أنه إن امتنع حوادث لا أول لها، يمتنع بالضرورة حوادث لا نهاية لها؛ ولذلك نحن نقول أيضًا: إذا أمكن حوادث لا نهاية لها، أمكن حوادث لا بداية له ضرورةً، فهو قد اطرد اطرادًا صحيحًا لمقدمة باطلة فكانت النتيجة كذلك باطلة، والله أعلم.

وبناءً علىٰ تلك المقدمات الفاسدة نجد أقوالهم في غاية القبح في حق صفات الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ الفعلية، فقد نقل عنهم الأشعري في «مقالات الإسلاميين» اختلافهم في كون الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ لم يزل بصفاته الفعلية، فانقسموا إلىٰ ثلاث فِرق:

---

(١) انظر: «تفسير الطبري» (٧/ ١١٤).

(٢) «تفسير ابن كثير» (٤/ ٣٠١).

«**فالفرقة الأولىٰ منهم**: يزعمون أنه لا يقال: إن البارئ لم يزل خالقًا، ولا يقال: لم يزل غير خالق، ولا يقال: لم يزل رازقًا، ولا يقال: لم يزل غير رازق، وكذلك قولهم في سائر صفات الأفعال، والقائل بهذا عباد بن سليمان.

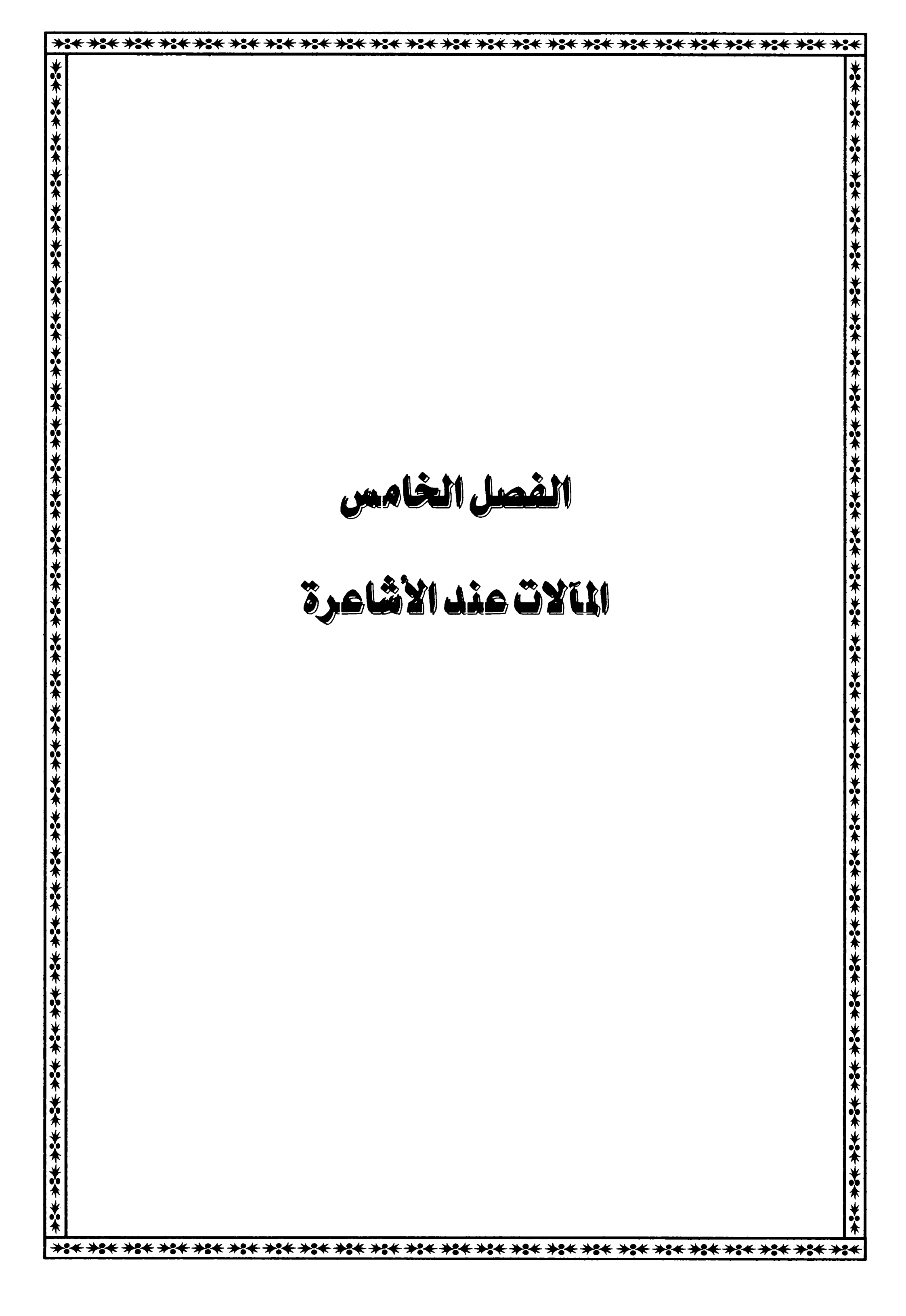
والفرقة الثانية: منهم يزعمون أن البارئ لم يزل غير خالق ولا رازق، فإذا قيل لهم: فلم يزل غير عادل؟ قالوا: لم يزل غير عادل ولا جائر، ولم يزل غير محسن ولا مسيء، ولم يزل غير صادق ولا كاذب، قالوا: لأنا إذا قلنا: لم يزل غير صادق وسكتنا أوهمنا أنه كاذب، وكذلك إذا قلنا: لم يزل غير حليم وسكتنا أوهم أنه سفيه، ولكن نقيد فيما يقع عنده الإيهام فنقول: لم يزل لا حليمًا ولا سفيهًا، فأما ما لا يقع عنده الإيهام كالقول: خالق رازق، فإنا نقول: لم يزل غير خالق ولا رازق، والقائل بهذا الجبائي.

والفرقة الثالثة منهم: يزعمون أن البارئ عَزَّوَجَلَّ لم يزل غير خالق ولا رازق، ولا يقولون: لم يزل غير عادل ولا محسن، ولا جواد ولا صادق، ولا حليم، لا علىٰ تقييد ولا علىٰ إطلاق؛ لِما في ذلك -زعموا- من الإيهام، وهذا قول معتزلة البغداديين وطوائف من معتزلة البصريين»(١).



---

(١) «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» (ج١/ ص١٥٠، ١٥١)، أبو الحسن الأشعري.



الفصل الخامس

المآلات عند الأشاعرة

المبحث الأول

صفة العلو والاستواء على العرش

وعلىٰ عكس متقدمي الأشاعرة، ينكر فخر الدين الرازي علو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وينكر استواءه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ علىٰ عرشه بذاته؛ لأن هذا يعني اختصاصه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بجهة، فقال: «وذلك يقتضي بالقطع بأنه لو كان فوق العرش لكان ذاته كالسماء لسكان العرش، فثبت أنه تعالىٰ لو كان مختصًّا بجهة فوق لكان ذاته سماء، وإنما قلنا: إنه لو كان ذاته سماء لكان ذاته مخلوقًا، لقوله تعالىٰ: ﴿تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلْعُلَى ۝٤﴾ [طه: ٤]، ولفظة (السموات) لفظة جمع مقرونة بالألف واللام، وهذا يقتضي كونَ كل السموات مخلوقة لله تعالىٰ، فلو كان هو تعالىٰ سماء لزم كونه خالقًا لنفسه.

وكذلك أيضًا قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [الأعراف: ٥٤] يدل علىٰ ما ذكرناه، فثبت أنه تعالىٰ لو كان مختصًّا بجهة فوق لكان سماء، ولو كان سماء لكان مخلوقًا لنفسه، وهذا محال فوجب أن لا يكون مختصًّا بجهة فوق»(١).

ثم قد احتج علىٰ نفي الجهة عن الرب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بأنها أمر وجودي؛ ولأن الأمور الوجودية هي التي تتمايز، فتمايز الجهة كأن نقول: الأعلىٰ، والأسفل وغير ذلك يعني أن الاتجاه يتمايز؛ فإن كان الحيِّز يتمايز تعيَّن أن يكون الحيِّز والاتجاه أمرين وجوديين، فقال: «الحجة الرابعة عشرة: قوله تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] ظاهر الآية يقتضي فناء العرش، وفناء جمع الأحياز والجهات، وحينئذ يبقىٰ الحق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ منزَّهًا عن الحيِّز والجهة، وإذا ثبت ذلك امتنع أن يكون الآن في جهة، وإلا لزم وقوع التغير في الذات.

---

(١) «أساس التقديس في علم الكلام» (ص٣٢)، فخر الدين الرازي.

فإن قيل: الحيِّز والجهة ليس شيئًا موجودًا حتىٰ يصير هالكًا فانيًا، قلنا: الأحياز والجهات أمور مختلفة بحقائقها متباينة بماهيتها، بدليل أنكم قلتم: إنه يجب حصول ذات الله تعالىٰ في جهة فوق، ويمتنع حصول ذاته في سائر الجهات، فلولا أن جهة فوق مخالفة بالماهية لسائر الجهات لما كانت جهة فوق مخالفة لسائر الجهات في هذه الخاصة وهذا الحكم، وأيضًا فلأنَّا نقول: هذا الجسم حصل في هذا الحيِّز بعد أن كان حاصلًا في حيز آخر، فهذه الأحياز معدودة متباينة متعاقبة، والعدم المحض لا يكون كذلك، فثبت أن هذه الأحياز أمور متخالفة بالحقائق متباينة بالعدد، وكل ما كان كذلك امتنع أن يكون عدمًا محضًا، فكان أمرًا موجودًا»(١).

وهذا خلل في الأصل الأنطولوجي الذي قررناه في الفصل الأول؛ فهذا إثبات لموجود وماهية خارجية ليست محسوسة أبدًا، ثم إن استدلاله بالتمايز باطل كذلك، وقد رد شيخ الإسلام علىٰ ذلك فقال: «إن انقسام الحيِّز في نفسه قبل حلول شيء فيه ممتنع قطعًا، سواء قيل: إن الجسم واحد أو منقسم في نفسه؛ وذلك لأن الحيِّز هنا ليس المراد به شيئًا موجودًا كما قد قرره، وإنما هو تقدير المكان، وهذا هو مسمىٰ الحيِّز في اصطلاح كثير من المتكلمين، وإذا كان كذلك فمن الممتنع أن يتميز بعضه عن بعض قبل حلول ما يتقدر به، وهذا معلوم بالحس والضرورة العقلية، ولا يقول قائل: إن ذلك يتميز بالإشارة، فإن الإشارة إلىٰ العدم محال وإنما يشار إلىٰ موجود، وإذا كان الحيِّز لا يتعدد ولا ينقسم قبل حلول الحالِّ فيه، كان تعدده تابعًا لتعدد الحالِّ فيه، فإن لم يثبت كون الحالِّ فيه جسمًا منقسمًا لم يكن منقسمًا، وإذا كان المنازع له يقول: إن الحالَّ فيه ليس هو جسمًا، أو هو جسم وليس بمنقسم في نفسه، بطل انقسام الحيِّز، ومن المعلوم أن القائلين بأنه متحيز يقولون هذا تارة وهذا تارة كما تقدم ذكر ذلك عنهم»(٢).

---

(١) «أساس التقديس في علم الكلام» (ص٣٣، ٣٤)، فخر الدين الرازي.

(٢) «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (٤/ ٢١٩).

أما **قوله** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإذا كان كذلك فمن الممتنع أن يتميز بعضه عن بعض قبل حلول ما يتقدر به» **فيعني**: أن الحيِّز قبل حلول الحالِّ فيه لا يتميز، فهو عدم، وعليه فإن الإشارة إلىٰ العدم محال، وعليه فقد بطل تقرير الرازي حين قال بتميُّز الجهات عن بعضها البعض؛ لأن تميُّز الجهات عن بعضها لا يحصل إلا بعد حلول الموجود في الحيِّز، وقبل هذا فلا يتميَّز العدم بإشارة البتة.

وعليه، فإن قول الرازي: «الأحياز والجهات أمور مختلفة بحقائقها متباينة بماهيتها» قد بطل؛ لأنه لا يُقال: فوق ولا تحت ولا يمين ولا يسار مع عدم وجود مَن هو في الحيِّز.

أما **قول ابن تيمية** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إذا كان الحيِّز لا يتعدد ولا ينقسم قبل حلول الحالِّ فيه، كان تعدده تابعًا لتعدد الحالِّ فيه» **فيعني**: أنه إن كان الحيِّز لا يتميز بعضه عن بعض قبل حلول الموجود فيه، فإن الاتجاهات بذلك تكون تابعة للموجود لا للحيز؛ فالحيِّز عدم.

وعلىٰ ذلك، فإن الجهة مُقدَّرة لوجود الرحمن سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وعليه فإن العرش أسفل الرحمن لوجود الرحمن والعرش، فالجهة تتميَّز بوجود مُتوجِّه، أو مُتوجِّه ومُتَوَجَّه إليه، وكذلك إن كان العالم غير موجود، فلا يصح أن يُقال: هو أسفل العرش؛ لأن هذا يفتقر إلىٰ مُتَوجِّه، وهو العالَم، وكذلك إن لم يوجد العرش، فلا يصح أن يُقال: تحت العرش أو فوقه؛ لأن العرش غير موجود، فالجهة تفتقر إلىٰ موجود لتصبح جهة، ولهذا يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأما الجهة فهي لا تكون جهة إلا بالتوجه، فهي مفتقرة في كونها جهة إلىٰ المتوجه، والمتوجه لا يفتقر إلىٰ جهة بعينها بحال»(١).

إذن، فإن من أسباب إنكار فخر الدين الرازي للاستواء علىٰ العرش خللًا في فَهم الحيِّز والاتجاه، وقد قرر ذلك عدة مرات في كتبه، فقال: «فنقول: إنه لا يجوز أن يكون

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (٤/ ١٣٠).

مراد الله تعالىٰ من ذلك الاستواء هو الاستقرار علىٰ العرش»(١)، ثم ساق حججه التي عمادها نفي الحيِّز والجهة عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

ثم هو قد أنكر علو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ علىٰ العالَم في غير موضع، فقال: «أما في المحسوسة فكما يقال: العرش فوق الكرسي، والسماء فوق الأرض، وهذا العلو لا يحصل إلا في الأجسام، ولما تقدَّس القدس الحق عن الجسمية، تقدس علوه عن أن يكون بهذا المعنىٰ»(٢).

ومنها قوله: «فإن المشبهة حملوا لفظ العظيم والكبير علىٰ الجسمية والمقدار، وحملوا لفظ العلي علىٰ العلو في المكان والجهة»(٣).

ثم قال في موضع آخر: «ثم قال: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ ٢٥٥﴾ [البقرة: ٢٥٥]، واعلم أنه لا يجوز أن يكون المراد منه العلو بالجهة، وقد دللنا علىٰ ذلك بوجوه كثيرة، ونزيد هاهنا وجهين آخرين؛ الأول: أنه لو كان علوه بسبب المكان، لكان لا يخلو إما أن يكون متناهيًا في جهة فوق، أو غير متناهٍ في تلك الجهة، والأول باطل؛ لأنه إذا كان متناهيًا في جهة فوق، كان الجزء المفروض فوقه أعلىٰ منه، فلا يكون هو أعلىٰ من كل ما عداه، بل يكون غيره أعلىٰ منه»(٤).

أما قوله: «إنه إذا كان متناهيًا في جهة فوق، كان الجزء المفروض فوقه أعلىٰ منه» فيعني: أن التناهي في العلو يلزم منه أن يوجد «حيز» أعلىٰ منه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن ذلك؛

---

(١) «أساس التقديس في علم الكلام» (ص١١٧)، فخر الدين الرازي.

(٢) «المطالب العالية من العلم الإلهي» (ج٣/ ص٢٥٣)، فخر الدين الرازي.

(٣) «مفاتيح الغيب» (ج١/ ص١٣٥).

(٤) «مفاتيح الغيب» (ج٧/ ص١٤)، فخر الدين الرازي.

وذلك لأنه يُثبت الحيِّز أمرًا وجوديًّا لا عدميًّا، فهذا خلل في تصوُّر الحيِّز كما أوردنا، وهو يرجع إلىٰ خلل في إثبات ما هو غير محسوس خارج عن الذهن.

وهذه الأقوال مشهورة عن فخر الدين الرازي، فلن نورد نصوصًا له أكثر مما أوردناه، فلم نُرِد إلا تضمين نصوص معدودة له للتأكيد علىٰ المعنىٰ الذي نشير إليه بالأمثلة، أي أن نفيه لصفة العلو والاستواء لأسباب، منها ما يرجع إلىٰ خلل في ضبطه لأحد التقريرات التي قررناها في الفصل الأول، حيث يثبت موجودًا خارجيًّا لا تتعلق به الحواس.

وتبع سعدُ الدين التفتازاني الرازي في نفي الاستواء الحقيقي، فقال: «وعند الجمهور: وهو أحد قولي الشيخ أنها مجازات، فالاستواء مجاز عن الاستيلاء أو تمثيل وتصوير بعظمة الله تعالىٰ، واليد مجاز عن القدرة، والوجه عن الوجود، والعين عن البصر»(١).

ثم هو قد نفىٰ الحيِّز مطلقًا في حق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ لأن هذا برأيه يلزم منه قِدم الحيِّز، فقال: «الأول: أنه لو كان الواجب متحيزًا لزم قدم الحيِّز ضرورة امتناع المتحيز بدون الحيِّز، واللازم باطل لما مر من حدوث ما سوىٰ الواجب وصفاته.

الثاني: أنه لو كان في مكان لكان محتاجًا إليه ضرورة، والمحتاج إلىٰ الغير ممكن فيلزم إمكان الواجب، ولكان المكان مستغنيًا عنه لإمكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيًا عما سواه بالطريق الأولىٰ، فيكون واجبًا، والمفروض أن الواجب هو المتمكن لا المكان، ومبنىٰ الوجهين علىٰ أن الحيِّز موجود لا متوهم»(٢).

---

(١) «شرح المقاصد في علم الكلام» (ج٢/ ص١١٠)، التفتازاني، ط: دار المعارف النعمانية.

أو انظر: «شرح المقاصد في علم الكلام» (ج٣/ ص١٢٨)، التفتازاني، ط: دار الكتب العلمية.

(٢) «شرح المقاصد في علم الكلام» (ج٣/ ص٣٢، ٣٣)، التفتازاني.

فقوله: «ومبنىٰ الوجهين علىٰ أن الحيِّز موجود لا متوهم» **فيعني**: أنه لو ثبت كون الحيِّز أمرًا عدميًّا مُقدرًا في الذهن لبطلت حُجَّتاه المذكورتان، وقد سبق إثبات أن الحيِّز أمر عدمي لا وجود له خارج الذهن، فلا وجود خارجي لغير المحسوس، والحيِّز لا يقبل الحس، والحيِّز بلا وجود الموجودات لا شيء، فإنه إذن تقدير مكان الموجودات لا أكثر؛ فإن قلنا: المكان الفلاني، لم يكن هذا المكان المقصود إلا سطحًا علىٰ جسم الأرض، وإن قلنا: المكان العرش، فهو ليس إلا العرش نفسه، وإن قلنا: المكان الجنة، فهو ليس إلا الجنة نفسها بأجسامها، وإن قلنا: المكان العالم، لم يكن المقصود إلا العالم نفسه بأجسامه، وهو كله موجود في العدم كما سبق.

ثم هو قد أنكر العلو بالجهة، فقال: «والمشبهة القائلون: بأنه في جهة العلو وفوق العرش مماسًّا له أو محاذيًا ببُعدٍ متناهٍ أو غير متناهٍ، متمسكين بأن كل موجود جسم أو جسماني أو متحيِّز أو حالٌّ فيه ومتصل بالعالم أو منفصل وداخل العالم أو خارجه، وبظواهر النصوص المشعرة بالجهة والجسمية»(١).

ثم هو قد نفىٰ العلو والاستواء في غير موضع، وإنما نكتفي بما أوردناه لبيان الخلل في تقريراته تلك.

وقد اتفق معهم سيف الدين الآمدي(٢) علىٰ إنكار الجهة والحيِّز مطلقًا، وحاول الاستدلال علىٰ ذلك، فقال: «فإن كان في كل جهة: فيلزم منه أن تكون ذوات التحيزات، وذوات الجهات مداخلة لذاته تعالىٰ ومتحدة بها، أو لا يكون لشيء من الجواهر والأجسام المتحيزة حيز، ولا جهة؛ ضرورة كون الرب تعالىٰ شاغلًا لكل جهة، وحيز؛ وهو محال.

---

(١) «شرح المقاصد في علم الكلام» (ج٣/ ص٣٣)، التفتازاني.

(٢) انظر: «سير أعلام النبلاء» (ج٢٢/ ص٣٦٤).

وإن كان في جهة واحدة، وحيز واحد؛ فهو ممتنع لوجهين:

الأول: أن ذلك الحيِّز وتلك الجهة: إما أن يكون وجوديًّا، أو لا يكون وجوديًّا.

فإن كان وجوديًّا: فإما أن يكون قديمًا، أو حادثًا.

فإن كان قديمًا: فهو محال؛ لما سيأتي في بيان حدوث كل موجود سوىٰ الله تعالىٰ، وإن كان حادثًا: فالباري تعالىٰ قبل حدوث هذا الحادث لا يكون في جهة، ولا حيز؛ وهو خلاف مذهب الخصم، وإن لم يكن وجوديًّا: فليس كون الرب تعالىٰ في الجهة والحيِّز ككون الأجسام؛ وهو خلاف الفرض»(١).

أما **قوله**: «فيلزم منه أن تكون ذوات التحيزات، وذوات الجهات مداخلة لذاته تعالىٰ ومتحدة بها» فيعني: أنه يثبت للجهات ذواتًا، فهي عنده أمر وجوديٌّ، فلا يصح إلا تنزيه الرب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عنها كلها.

ثم قد تأول الآمدي آيةَ الاستواء كالمعتزلة فقال بأنها قد تعني الوقوع في قبضة القدرة، فقال: «وأما آية الاستواء فإنه يحتمل أن يكون المراد التسخير والوقوع في قبضة القدرة، ولهذا تقول العرب: استوىٰ الأمير علىٰ مملكته، عند دخول العباد تحت طوعه في مراداته، وتسخيرهم في مأموراته ومنهياته، وإليه الإشارة بقول الشاعر:

قد استوىٰ بشر علىٰ العراق — من غير سيف ودم مهراق»(٢)

أما أبو المعالي الجويني(٣) فهو علىٰ خلاف الرازي، قال بأن الحيِّز لا يزيد عن المتحيز نفسه كما أوردنا من قبل، فقال: «وأحسن ما يقال في الحيِّز: إنه المتحيز بنفسه،

---

(١) «أبكار الأفكار في أصول الدين» (ج٢/ ص٣٥، ٣٦)، الآمدي.

(٢) «غاية المرام في علم الكلام» (ص١٤١) الآمدي.

(٣) انظر: «سير أعلام النبلاء» (ج١٨/ ص٤٦٨).

وقد سبق معنىٰ المتحيز، ثم لا تبعد إضافة الحيِّز إلىٰ الجوهر كما لا تبعد إضافة الوجود إليه»(١).

ومع هذا فإنه قد نفىٰ حقيقة الاستواء والجهة؛ لأنها من صفات الحوادث عنده وعند غيره من الأشاعرة، فإن شبهات المبتدعة في نفي تلك الصفات لا يتوقف علىٰ الحيِّز الوجودي فقط كما أوردنا آنفًا، وعليه قال الجويني: إن الاستواء بمعنىٰ القهر والغلبة والعلو، فقال: «إن كل ما يدل علىٰ الحوادث وعلىٰ سمة النقص، فالرب يتعالىٰ ويتقدس عنه، وهذه الجملة تتبين بفصول تشتمل علىٰ تفصيلات، منها: أن الرب تعالىٰ متقدس عن الاختصاص بالجهات، والاتصاف بالمحاذاة، لا تحيط به الأقطار، ولا تكتنفه الأقتار، ويجل عن قبول الحد والمقدار، والدليل علىٰ ذلك أن كل مختص بجهة شاغل لها متحيز، وكل متحيز قابل لملاقاة الجواهر ومفارقتها، وكل ما يقبل الاجتماع والافتراق لا يخلو عنها، وما لا يخلو عن الاجتماع والافتراق حادث كالجواهر، فإذا ثبت تقدس الباري عن التحيز والاختصاص بالجهات فيرتب علىٰ ذلك تعاليه عن الاختصاص بمكان وملاقاة أجرام وأجسام.

فإن سُئلنا عن قوله تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، قلنا: المراد بالاستواء القهر والغلبة والعلو، ومنه قول العرب: استوىٰ فلان علىٰ المملكة أي: استعلىٰ عليها واطردت له، ومنه قول الشاعر:

قد استوىٰ بشر علىٰ العراق　　　من غير سيف ودم مهراق»(٢)

ثم هو قد رفض العلو الحقيقي لله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ في غير موضع من كتبه، فقال: «وأما قوله: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠] فهو ما أُوِّل باتفاق المحصلين بأن الكلام لا

---

(١) «الشامل في أصول الدين» (ص١٥٦)، أبو المعالي الجويني.

(٢) «لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة» (ص١٠٧، ١٠٨)، أبو المعالي الجويني.

يجوز عليه التحول، والانتقال، وجَوب الجو، والتصعد في الهواء، فدل أن المعنىٰ بصعود الكلم الطيب؛ وقوعه من الله موقع الرضا، والجملة في ذلك أن الارتفاع ينبئ عن رفعة الشيء درجة منزلة لا تصعُّدًا ورُقيًّا»(١).

وتبع في ذلك عز الدين بن عبد السلام فقال في رسائله: «ولا تحيط به الجهات، ولا تكتنفه الأرضون ولا السماوات، كان قبل أن كَوَّنَ المكان، وَدَبَّرَ الزمان، وهو الآن علىٰ ما عليه كان»(٢).

أي أنه قد نفىٰ الجهة بالكلية، ويعتقد بالمكان بالمعنىٰ الوجودي، أي أنه ليس أمرًا عدميًّا، ثم هو مستمسك بالزيادة الموضوعة علىٰ حديث رسول الله ﷺ حيث يقول: «وهو الآن علىٰ ما عليه كان»، وهي تلك الزيادة التي لا تثبت.

ثم في «تفسيره» لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٥٤﴾﴾ [الأعراف: ٥٤] قال: إن ربنا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد يقصد أنه استولىٰ علىٰ العرش سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن ذلك علوًّا كبيرًا، ثم هو أنكر حقيقة عرش الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فقال: «اسْتَوَىٰ أمره علىٰ العرش، قاله الحسن، أو استولىٰ. الْعَرْش عبَّر به عن الملك لعادة الملوك الجلوس علىٰ الأَسرَّة، أو السموات كلها، لأنها سقف وكل سقف عرش»(٣).

ثم هو تأول علو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في قوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ۚ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا

(١) «الشامل في أصول الدين» (ص٥٤٧) أبو المعالي الجويني.

(٢) «رسائل العز بن عبد السلام في التوحيد» (ص١١).

(٣) «تفسير القرآن» (وهو اختصار لتفسير الماوردي) (ج١/ ص٤٨٦)، العز بن عبد السلام.

خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ ﴿٢٥٥﴾﴾ [البقرة: ٢٥٥]، **فقال:** «كرسيه: علمه، أو العرش، أو سرير دون العرش، أو موضع القدمين، أو المُلك، وأصل الكرسي: العلم ومنه الكرَّاسة، والعلماء كرَّاس، لأنه يُعتمد عليهم كما قيل: أوتاد الأرض.

العلي: بالاقتدار، ونفوذ السلطان، أو العلي: عن الأشباه والأمثال»(١).

فقوله: «العلي: بالاقتدار، ونفوذ السلطان، أو العلي: عن الأشباه والأمثال» إنما لأنه لا يثبت علو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالذات فوق العالم.

ثم هو حاول تأويل قوله تعالىٰ: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴿١٦﴾﴾ [المُلك: ١٦] فقال: «﴿مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [المُلك: ١٦]: الله أو الملائكة»(٢).

وعليه، فإن معظم الأشاعرة -وخاصةً المتأخرين- يتأولون علو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ علىٰ العالم، وكونه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فوق العرش بذاته، تبعًا لتنزيههم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن المكان بالمعنىٰ الوجودي، وتنزيههم له عن الاتجاه الذي هو من لوازم المكان، وذلك بالإضافة لعدد آخر من الشبهات التي استقوها من الفلسفة اليونانية كالمعتزلة والجهمية، وذلك بالمخالفة لعدد جمٍّ من النصوص قطعية الثبوت قطعية الدلالة في إثبات العلو والاستواء بالذات.



---

(١) «تفسير القرآن» (وهو اختصار لتفسير الماوردي) (ج١/ ص٢٣٧)، العز بن عبد السلام.

(٢) المرجع السابق (ج٣/ ص٣٤٢).

المبحث الثاني

رؤية الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ

وأكثر الأشاعرة يثبتون الرؤية بلا اتجاه، ككونها كشفًا أو حالة إدراكية لا نعلم عنها شيئًا، وهذا عند أكثر المعتزلة كفر، فإن تجويز رؤية المؤمنين لربهم سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بأي شكل وكيفية عندهم كفر(١).

وممن جوَّز الرؤية من الأشاعرة فخر الدين الرازي، فهو يثبت الرؤية لتواتر النقل قطعي الدلالة علىٰ ذلك، ولكنه مع ذلك ينفي أن يكون بجهة كما في حديث القمر المشهور، فقال: «والمختار عندنا أن نقول: الدلائل السمعية دالة علىٰ حصول الرؤية، وشبهات المعتزلة في امتناع الرؤية باطلة، فوجب علينا البقاء علىٰ تلك الظواهر، أما بيان الدلائل السمعية فمن وجوه: أحدها: قوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢- ٢٣]، فنقول: النظر إما أن يكون عبارة عن الرؤية، أو عن تقليب الحدقة نحو المرئي التماسًا لرؤيته، والأول هو المقصود»(٢).

وهذا المعنىٰ حاضر في كتبه الأخرىٰ، فقال في «المطالب العالية»: «لأنا قد ذكرنا أن المراد بالرؤية نوع من الانكشاف»(٣).

وأقر بذلك التفتازاني أيضًا، فقال في «شرح المقاصد»: «ذهب أهل السُّنَّة إلىٰ أن الله تعالىٰ يجوز أن يُرىٰ، وأن المؤمنين في الجنة يرونه منزهًا عن المقابلة والجهة والمكان، وخالفهم في ذلك جميع الفرق، فإن المشبهة والكرامية إنما يقولون برؤيته في الجهة

---

(١) «شرح المقاصد في علم الكلام» (ج٢/ ص١١٢)، التفتازاني.

(٢) «معالم أصول الدين» (ص٧٤، ٧٥)، فخر الدين الرازي.

(٣) «المطالب العالية من العلم الإلهي» (ج٢/ ص٨٣)، فخر الدين الرازي.

والمكان لكونه عندهم جسمًا تعالىٰ عن ذلك، ولا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التام العلمي، ولا لنا في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين أو اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي، أو حالة إدراكية مستلزمة لذلك»(١).

ثم في «شرحه للعقائد النسفية» قال بأن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا يُرىٰ في مكان وجهة، وهذا ردًّا علىٰ من نفىٰ الرؤية مطلقًا، فقال: «وأقوىٰ شبههم من العقليات: أن الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة، ومقابلة من الرائي، وثبوت مسافة بينهما بحيث لا تكون في غاية القُرب، ولا في غاية البُعد، واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي، وكل ذلك محال في حق الله تعالىٰ، والجواب منع هذا الاشتراط، وإليه أشار بقوله: فيُرىٰ لا في مكان ولا في جهة من مقابلة أو اتصال شعاع ولا بثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالىٰ»(٢).

وكذلك العز بن عبد السلام قد أثبت رؤية المؤمنين لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، فقال: «فإذا جمعهم ليوم حسابه يتجلىٰ لأحبابه فيرونه بالبصر كما يرىٰ القمر، فلا يحتجب إلا علىٰ من أنكر الرؤيا من المعتزلية، كيف يحتجب عن أحبابه أو يوقفهم دون حجابه»(٣).

وقال ابن عبد السلام في «تفسيره»: «﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٣] تنظر إليه في القيامة أو إلىٰ ثوابه، قاله ابن عمر ومجاهد، أو تنظر أمرَ ربها»(٤).

وأبو الحسن سيف الدين الآمدي يثبت جواز الرؤية كذلك، فقال: «وإذا عرف جواز الرؤية عقلًا فيدل علىٰ وقوعها شرعًا قولُه تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾

(١) «شرح المقاصد في علم الكلام» (ج٣/ ص١٣٤)، التفتازاني.

(٢) «شرح العقائد النسفية» (ص٥٣)، التفتازاني.

(٣) «رسائل العز بن عبد السلام في التوحيد» (ص٤٠).

(٤) «تفسير القرآن» (وهو اختصار لتفسير الماوردي) (ج٣/ ص٣٩٥)، العز بن عبد السلام.

[القيامة: ٢٢- ٢٣]، ووجه الاحتجاج منه أن النظر في لغة العرب قد يطلق بمعنىٰ الانتظار، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿أَنظُرُونَا﴾ [الحديد: ١٣] أي انتظرونا، وقوله: ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ [يس: ٤٩] أي ينتظرون، ومنه قول الشاعر:

فإن يكُ صدْرُ هذا اليوم ولّىٰ ... فإن غدًا لناظره قريبُ

أي لمنتظره، وهو إذا استعمل بهذا المعنىٰ جاء من غير صلة، وقد يطلق ويراد به التفكر والاعتبار، وإذا استعمل بإزائه وُصل بـ(في)، ومنه يقال: نظرت في المعنىٰ الفلاني أو في الكتاب، وقد يطلق ويراد به العطف والرحمة، وإذا استعمل بازائه وُصل باللام، ومنه تقول العرب: نظر فلان لفلان، وقد يطلق بمعنىٰ الإبصار بالبصر، وإذا استعمل بإزائه وُصل بـ(إلىٰ) ومنه قول الشاعر:

إني إليك لِما وعدتَ لنَاظِرٍ ... نظرَ الذَّليل إلىٰ العزيز القاهرِ

ومقال العرب: نظرت إلىٰ فلان أي أبصرته ببصري، والنظر المذكور في الآية موصول بـ(إلىٰ)، فوجب حمله لغة علىٰ النظر بالعين»(١).

وكذلك يثبت الرؤية أبو المعالي الجويني، فقال: «ويُستدل علىٰ جواز الرؤية وأنها ستكون في الجنان وعدًا من الله صدقًا وقولًا منه حقًّا بقوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢- ٢٣]، والنظر إذا عدِّي بـ(إلىٰ) اقتضىٰ رؤية البصر»(٢).

وفي موضع آخر قال: «فصل: رؤية الله تعالىٰ ستكون في الجنان: قد ثبت بموجب العقل جواز رؤية الباري تعالىٰ، وهذا الفصل يشتمل علىٰ أن الرؤية ستكون في الجنان،

---

(١) «غاية المرام في علم الكلام» (ص١٧٤، ١٧٥)، الآمدي.

(٢) «لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة» (ص١١٧)، أبو المعالي الجويني.

وعدًا من الله تعالىٰ صدقًا وقولًا حقًّا، والدليل عليه نصُّ الكتاب، وهو قوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٢٣)﴾ [القيامة: ٢٢- ٢٣]»(١).

وهذا الإثبات متواتر عن أئمة الأشاعرة، إلا أن كلهم ينفون المعنىٰ الحقيقي للرؤية، فهي بلا اتجاه وتَوَجُّه كما في حديث القمر، وهذا يرجع -كما بيَّنا آنفًا- إلىٰ خلل في تصوُّراتهم عن الحيِّز والاتجاه، والله أعلم.

❁❁❁

(١) «الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» (ص٢٠١)، أبو المعالي الجويني.

المبحث الثالث

الفعالية وتسلسل الحوادث

والخلاف بين أهل السُّنَّة وبين الأشاعرة في هذا قديم، فبعضهم قد كَفَّر شيخَ الإسلام أو كفر مقالته في تقرير جواز التسلسل في الحوادث بلا أول، وبقاء جنس مفعولات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وهذا كما بيَّنا ليس إلا لخلل في تصوُّر حقيقة التقرير ولوازمه الحقيقية، فقالوا: إن لازم قول أهل السُّنَّة هو قِدم مفعول معيَّن مع الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وهذا يرجع إلىٰ خلل في تصوُّرهم للأزل، فتصوروا أن قدم جنس المفعولات يعني بالضرورة وجود مفعول أول، وعليه فإن هذا المفعول الأول قديم بِقِدم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عن ذلك علوًّا كبيرًا، وهذا ما بيَّناه آنفًا من أن قولهم: «مفعول أول» يناقض معنىٰ الأزل؛ لذلك نقول: لا مفعول أول، ولا نثبت مع الله عينًا قديمة أبدًا.

وعلىٰ عكس الأشاعرة المعاصرين، فإن فخر الدين الرازي يثبت التسلسل في الحوادث بلا بداية، وذلك بالرغم من أن جمهور المتكلمين علىٰ وجوب الانتهاء إلىٰ حادث أول، فقال في «المطالب العالية»: «فقد ظهر من هذا الوجه صحة هذه المقدمات. وإذا ثبت هذا فنقول: ثبت بالدليل وجود حركات غير متناهية، وثبت بالدليل أنه لا بد لها من مؤثر يؤثر فيها»(١).

وحتىٰ إن شيخ الإسلام ابن تيمية قد استخدم حجج الرازي ضد من ينكر جواز التسلسل في الحوادث بلا بداية، وكذلك من ينكر القِدم النوعي للمفعولات(٢).

---

(١) «المطالب العالية من العلم الإلهي» (ج١/ ص٢٣١) فخر الدين الرازي.

(٢) «قدم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة - مع بيان من أخطأ في المسألة من السابقين والمعاصرين» (ص٨٩)، كاملة بنت محمد الكواري.

ومن الأدلة التي استخدمها شيخ الإسلام وفخر الدين الرازي علىٰ من قال بأن العالم كان ممتنعًا ثم أصبح ممكنًا ليُفلتوا من القول بأن الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ كان غير قادر علىٰ الفعل، وهو لازم قولهم بامتناع حوادث لا أول لها - قول الرازي في «المطالب العالية»: «إن كل ما كان ممتنع الوجود لعينه ولذاته امتنع أن يَقبل الوجود البتة، لأن مقتضىٰ الماهية لا يتبدل ولا يتغير، فإن كانت الماهية مقتضية لعدم قبول الوجود، وجب أن تكون أبدًا كذلك، وإن كانت مقتضية لقبول الوجود، وجب أن تكون أبدًا كذلك. فيثبت: أن العالم لو صدق عليه في بعض الأوقات أنه ممتنع الوجود لذاته، لصدق عليه الحكم في كل الأوقات، ولمَّا كان التالي كاذبًا، كان المقدَّم أيضًا كاذبًا»(١).

وهو يستدل علىٰ إمكان الحوادث بلا أول في أكثر من موضع، فيقول مثلًا: «المتكلمون يقولون: معلومات الله لا نهاية لها، وإن مقدورات الله لا نهاية لها، فلم لا يجوز مثله في الأسباب والمسببات؟»(٢).

ثم استدل الرازي بعدد كبير من الأدلة علىٰ جواز حوادث لا أول لها، ومن دلائله مثلًا: أن الأعداد لا نهاية لها، وقد استدل أيضًا بأزلية إمكان المفعولات، فقال: «إن صحة حدوث الحوادث لا أول لها، إذ لو حصلت لتلك الصحة أول، لكان قبل ذلك المبدأ ممتنعًا لعينه، ثم انقلب ممكنًا لعينه، وهو محال، فثبت أنه لا أول للإمكان»(٣).

وهنا يعني أن إمكان الشيء لا أول له، فهذا العالَم ممكن أزلًا، وإن لم يكن كذلك لكان ممتنعًا ثم تحوَّل من الامتناع الذاتي إلىٰ الإمكان الذاتي، وهذا محال، وعليه فإن إمكان هذا العالم لا أول له.

---

(١) «المطالب العالية من العلم الإلهي» (ج١/ ص٣٥)، فخر الدين الرازي.

(٢) «المطالب العالية من العلم الإلهي» (ج١/ ص١٤٣)، فخر الدين الرازي.

(٣) المصدر السابق.

وأكثر الأشاعرة نفوا إمكان التسلسل في الحوادث بلا أول، وأشهرهم أبو المعالي الجويني، واستدل بمثاله الشهير الذي أورده في «إرشاده» وغيره، فقال: «وقد مثَّل الأئمة ذلك بمثال قالوا: لو قال القائل لمن يخاطبه: لا أعطيك درهمًا حتىٰ أعطيك قبله دينارًا، ولا أعطيك دينارًا حتىٰ أعطيك قبله درهمًا، فلا يصح علىٰ قضية الشرط واحدٌ منهما.

وبمثله لو قال لمن يخاطبه: لا أعطيك درهمًا إلا مع دينار، ولا أعطيك دينارًا إلا مع درهم، فلا امتناع في ذلك، ويصح أن يعطيهما إياه علىٰ حسب الشرط»(١).

ومثاله في المستقبل صحيح، وذلك حين يقول: لا أعطيك درهمًا إلا وأعطيتك بعده درهمًا، أي أنني سأعطيك درهمًا ثم بعده درهمًا آخر ثم بعده درهمًا آخر وهكذا إلىٰ ما لا نهاية، وهذا يجوز، أما مثال الماضي حين يقول: لا أعطيك درهمًا حتىٰ أعطيك قبله درهمًا، فهذا باطل؛ لأنه هنا غير مطابق للحقيقة؛ لأن قولنا: لا أعطيك حتىٰ أعطيك، ليس كقولنا: ما أعطيك إلا وأعطيتك؛ لأن الأول يقتضي ألا يحدث شيئًا في الحاضر حتىٰ يحدث شيئًا في الماضي، وهذا ممتنع.

فإن قولك: لا أعطيك حتىٰ أعطيك قبله، يقتضي أن تُحدِث شيئًا في الماضي لتستطيع إحداث شيء في الحاضر، وهذا ممتنع، أما قولك: ما أعطيتك درهمًا إلا وقد أعطيتك قبله درهمًا، فيعني أنك تحدث شيئًا لطالما أحدثته في الماضي.

ولهذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «لكن هذا المثال ليس بمطابق؛ لأن قوله: (لا أعطيك) نفي للحاضر والمستقبل ليس نفيًا للماضي، فإذا قال: لا أعطيك هذه الساعة أو بعدها شيئًا إلا أعطيتك قبله شيئًا، اقتضىٰ أن لا يُحدث فعلًا الآن حتىٰ يحدث فعلًا في الزمن الماضي، وهذا ممتنع، أو بمنزلة أن يقول: لا أفعل حتىٰ أفعل، وهذا جمع بين النقيضين، وإنما مثاله أن يقول: ما أعطيتك درهمًا إلا أعطيتك قبله درهمًا، فكلاهما

---

(١) «الشامل في أصول الدين» (ص٧١٣)، أبو المعالي الجويني.

ماضٍ، فإذا قال القائل: ما يحدث شيء إلا ويحدث بعده شيء، كان مثاله أن يقول: ما حدث شيء إلا حدث قبله شيء، لا يقول: لا يحدث في المستقبل شيء إلا حدث قبله شيء، وكل ما له ابتداء وانتهاء كعُمُر العبدِ يمتنع أن يكون فيه عطاء لا انتهاء له أو عطاء لا ابتداء له، وإنما الكلام فيما لم يزل ولا يزال»(١).

وممن نفىٰ إمكان حوادث لا أول لها سعد الدين التفتازاني، ومع هذا فقد بيَّن في «شرح المقاصد» أن دليل التطابق لا يطابق الواقع الخارجي، حيث قال: «والحق أن تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة، ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك إنما هو بحسب العقل دون الخارج، فإن كفىٰ في تمام الدليل حكم العقل بأنه لابد أن يقع بإزاء كل جزء جزء أو لا يقع، فالدليل جارٍ في الأعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة والمترتبة وغير المترتبة، لأن للعقل أن يفرض ذلك في الكل، وإن لم يكفِ ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين علىٰ التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلًا عما عداها، لأنه لا سبيل إلىٰ ذلك إلا فيما لا يتناهىٰ من الزمان»(٢).

ثم هو وأثناء رده علىٰ الفلاسفة علىٰ قولهم بقِدم النوع، وهو القول الذي يقره أهل السُّنَّة، قال التفتازاني: إن ذلك يستلزم قدمَ جزء منها؛ لأن الكلي لا يتحقق إلا ضمن جزئياته، فقال: إن ماهية الحركة لو كانت قديمة، أي موجودة في الأزل، لزم أن يكون شيء من جزئياتها أزليًا، إذ لا تحقق للكلي إلا في ضمن جزئياته، ويذكر أيضًا عند بيان امتناع تعاقب الحوادث لا إلىٰ بداية أنه لما كان كل حادث مسبوقًا بالعدم كان الكل كذلك(٣).

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٢/ ٣٥٩).

(٢) «شرح المقاصد في علم الكلام» (ج٢/ ص١٦٩)، التفتازاني.

(٣) انظر: «قدم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة - مع بيان من أخطأ في المسألة من السابقين والمعاصرين» (ص١٨١)، كاملة بنت محمد الكواري.

وقد أوردنا الأدلة مسبقًا علىٰ بطلان هذا اللازم، لأن قول القائل: أول جزء، أو أول عين، أو أول مفعول، يتناقض كليًّا مع مفهوم الأزل، فلا وجود لأول جزء، ولا وجود لأول عين، ولا وجود لأول مفعول، بل كل مفعول مسبوق بعدم وملحوق بالعدم بمشيئة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وإرادته، فإن الأولية تناقض الأزلية، كما الآخرية تناقض الأبدية، فقدم النوع لا يستلزم قدم أي عين من الأعيان.

ولا يستطيع أحد من المسلمين تكذيب قول ربنا سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ حين قال في كتابه العزيز: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾ [الرعد: ٣٥]، وقوله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ ﴿٥٤﴾﴾ [ص: ٥٤].

فإن المسلمين جميعًا مؤمنون بأبدية نعيم الجنة، وأنه لا نفاد له، وعليه فإن نوع فاكهة الجنة أبدي، وكل مفعول وكل مخلوق في الجنة جنسه أبدي، ولا يقول عاقل: إن هذا يستلزم أبدية حبَّة فاكهة بعينها، بل إن كل حبة مسبوقة بالعدم وملحوقة بالعدم، أما النوع فأبدي؛ وكذلك في الأزل، فنوع مفعولات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أزلي، ولا يلزم من ذلك أزلية مفعول بعينه، بل كل مفعول مسبوق وملحوق بالعدم بمشيئة الله وإرادته؛ فإن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لم يزل متكلمًا، ولم يزل خالقًا، ولم يزل رحيمًا، بإرادته ومشيئته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، فلا أول قبله، ولا آخر بعده، وهو الحي القيوم أزلًا لم يكن معطّلًا عن الفعل والحياة والإرادة والمشيئة والكلام والخلق، سبحان ربنا العلي العظيم.

ولأننا لا يجوز أن نقول: هذا آخر مخلوق مِن نِعمِ الله في الجنة، كذلك لا يصح أن نقول: هذا أول مخلوق من مخلوقات الله مطلقًا؛ لأن الأول يخالف الأبد، والثاني يخالف الأزل.

ومع هذا فلا يقول قائل: إننا نثبت مع الله موجودًا آخر، بل إن النوع ليس بموجود خارج الذهن، والله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ هو خالق الذهن، وإنما نقول بأزلية الجنس وأزلية النوع

لأنها من لوازم فعل الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، والله لم يزل متصفًا بصفاته الملازمة لذاته أزلًا وأبدًا.

ثم إن الظاهر من كلام التفتازاني أنه يقول بتحقق بعض الكلية الذهنية في الخارج مع جزئياتها كقول أرسطو، وهذا ما ينكره أهل السُّنَّة.

وعامة الأشعرية ممن قالوا بأن قول أهل السُّنَّة يلزم منه أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ليس فاعلًا بالاختيار، هم حقيقةً مَن عطلوا كون الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فاعلًا بالاختيار أزلًا، فعقيدتهم تقوم علىٰ أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ كان معطلًا أزلًا عن الفعل، ثم بدأ الفعل دون سبب، وقالوا بأن الفعل هو المفعول، وذلك هربًا من أن يقولوا: إنَّ الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ «يفعل»؛ لأن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لا يجوز أن تحل بذاته الحوادث؛ لأن كل ما حل به الحوادث حادث عندهم، وهو مفهوم استمدوه من فلسفة أرسطو، ومن فكرة المُحرِّك الذي لا يتحرك.

ومعنىٰ قولهم: الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول: أن صفة الخلق، أو الفعل لم تقم بالله تعالىٰ، ولا يمكن أن تقوم به؛ استنادًا إلىٰ أصلهم: ما قامت به الحوادث فهو حادث، فأثبتوا خالقًا لا خلق له، وهذا ممتنع في بداهة العقول، وهم يقولون: الموجب للتخصيص بحدوث ما حدث دون غيره: هو إرادة قديمة أزلية، وإنما قالوا: أزلية لأنه لم يقم بالله شيء يكون مرادًا، ولا يقوم به، وهذه الإرادة القديمة أزلية لم تزل -عندهم- علىٰ نعت واحد، ثم وُجدت الحوادث بلا سبب أصلًا، ويقولون عن هذه الإرادة: مِن شأنها أن تتقدم علىٰ المراد تقدُّمًا لا أول له، وقد أوردنا مخالفة ذلك آنفًا(١).

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ» (١٦/ ٤٥٧).

وقد كان نفي تسلسل الحوادث في الماضي دون المستقبل هو مذهب أبي علي الجبائي وابنه وتلميذه أبي الحسن الأشعري وأبي بكر الباقلاني، ولذلك قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «نونيته»:

وَأَبُو عَلِيٍّ وَابْنُهُ والأشعرِيْ ... يُ وَبعدَه ابْنُ الطَّيِّب الرَّبَّاني
وَجَمِيع أَرْبَاب الْكَلَام الْبَاطِل ... المذموم عِنْد أَئِمَّة الإيمان
فرَقوا وَقَالُوا ذَاكَ فِيمَا لم يزل ... حقٌّ وَفِي أزلٍ بِلَا إِمْكَان
قَالُوا لأجل تنَاقض الأزلي وَالْـ ... إحداث مَا هَذَانِ يَجْتَمِعَانِ
لَكِن دوَام الْفِعْل فِي مُسْتَقْبل ... مَا فِيهِ مَحْذُور من النُّكران
فَانْظُر إلىٰ التلبيس فِي ذَا الْفَرقِ تَرْ ... ويجًا علىٰ العُوران والعميانِ

ومع ذلك فقد قال فخر الدين الرازي بالقدم النوعي للعالم علىٰ عكس الأشاعرة؛ لأنه يثبت حوادث لا أول لها كشيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، والقدم النوعي يعني: جواز استمرار نوع من المخلوقات من غير انقطاع؛ لأن هذا نتيجة لديمومة فعل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ولا يعني أن ذلك واجب، بل لا يزيد عن كونه ممكنًا، فهو تسلسل في المفعولات لا في الفعل.

❁❁❁

المبحث الرابع

تأثر الأشاعرة بالفلاسفة ومخالفتهم لهم

إن تأثر الأشاعرة بالفلاسفة المشَّائين واضح لكل مَن هو علىٰ بصيرة، فإن الفكرة الرئيسة التي حولها مدار عقيدة الأشاعرة هي فكرة أرسطيةُ الأصل، وهي قولهم: إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وهي تلك الفكرة التي أتىٰ بها أرسطو حين أثبت محرِّكًا لا يتحرك أبدًا؛ لأنه لو تحرك لتحرك إلىٰ غاية، ويستمر التسلسل في العلل بلا نهاية، وذلك ممتنع.

وعلىٰ ذلك أنكر الأشاعرة قيام الحوادث بذات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وعليه فقد عطلوه سبحانه عن صفاته الحقيقية القائمة بذاته، ومنها قولهم بأن الفعل هو المفعول، وأن العالم قد حدث بعدما كان عدمًا بسبب الإرادة القديمة، فلم يتجدد شيء البتة حتىٰ يحدث العالم، وهو ما اعترض عليه الفلاسفة، وهم لديهم كل الحق في ذلك الاعتراض لِما في قول الأشاعرة من السفسطة الغثّ الكثير.

ولهذا كان يقول ابن رشد في «تهافت التهافت»: «وتراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز، وأما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز»(١).

ويقصد ابن رشد أن قول الأشاعرة -كأبي حامد الغزالي- يؤول إلىٰ وجوب تراخي المفعول عن فعل الفاعل له، وهذا ما لا يُعقل أبدًا، فالتراخي عن إرادة الفاعل جائزة، أما التراخي عن الفعل كما يقرره الأشاعرة غير جائز في صريح العقل؛ ولهذا قال ابن رشد عن الإرادة: إنها إن كانت لا أولَ لها لم يتحدَّد منها وقت من وقت لحصور المُراد(٢).

---

(١) «تهافت التهافت» (ص٢٦)، ابن رشد الحفيد.

(٢) المرجع السابق (ص٢٧).

ومن الطريف أن المتكلمين والأشاعرة الذين اتهموا شيخ الإسلام ابنَ تيمية أنه قد تأثر بأقوال الفلاسفة، هم أنفسهم لا يدركون مدىٰ تأثرهم بأرسطو، ومدىٰ التوافق بين أقوالهم وأصولهم في تعطيل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وأقوال الفلاسفة المشائين ومن تبعهم من فلاسفة المسلمين.

فعلىٰ سبيل المثال لا الحصر، كما نزه الأشاعرة اللهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن المكان والزمان، كونهما عندهم أمرين وجوديين خارج الذهن يجب تنزيه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عنهما، وعليه نفوا أن يكون الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ علىٰ العرش بذاته، أو أن يكون فوق العالم حقيقةً، أو أن يُرىٰ باتجاه وإشارة كما في الحديث المشهور، كذلك الفلاسفة نزهوا الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن كل هذا.

يقول ابن سينا: «فقد ظهر لنا أن للكل مبدأ واجبَ الوجود غير داخل في جنس، أو واقع تحت حد أو برهان، بريئًا عن الكم والكيف والماهية والأين والمَتَىٰ والحركة، لا ند له ولا شرك ولا ضد، وأنه واحد من جميع الوجوه»(١).

يعني بذلك أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ متعالٍ عن الأين والمتىٰ والحركة، وهذه كلها أصول عند الأشاعرة والمتكلمين، فيقولون: كان الله ولا مكان ولا زمان، وهو الآن علىٰ ما عليه كان، وكذلك يقولون: ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، أي أنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عندهم غير متحرك، تمامًا كما تقول الفلاسفة.

وكما يقرر الأشاعرة حدوث جنس الزمان، يقرر ذلك ابن سينا أيضًا، فيقول: «فإذن، الزمان ليس محدثًا حدوثًا زمانيًّا، بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدِثه بالزمان والمدة بل بالذات»(٢).

---

(١) «النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية» (ص٣٢١)، ابن سينا.

(٢) «النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية» (ص١٥٦)، ابن سينا.

وكما يقرر الأشاعرة أن المكان والخلاء أمران وجوديان، يقرر كذلك ابن سينا أن الخلاء ذات وكم وجوهر، فيقول: «وأقول أولًا: إنه إنْ فرض خلاء خالٍ فليس هو لا شيئًا محضًا، بل هو ذات وكم وجوهر»(١).

أما قولهم: إنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا تحل به الحوادث فلازمه الحقيقي أن يكون العالم أزليًّا، فإن كان الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ليس بمتحرك، فلا بد أن يكون العالم أزليًّا بأزليته، فيكون الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هو علة العالم أزلًا، وبهذا يكون موجبًا بالذات كما تقول الفلاسفة، وهذا علىٰ نقيض المشاهد، وعلىٰ نقيض اعتقاد أهل السُّنَّة؛ فالعالم حادث بعد أن كان عدمًا، وذلك ما يؤكده ابن سينا -أي أزلية العالم والإيجاب بالذات-، فقال: «فقد بان لك من هناك من وجه ما أن هنا مبدأ دائمَ الوجود، وقد بان لك بعد ذلك أن واجب الوجود بذاته واجب من جميع جهاته، وأنه لا يجوز أن تُستأنف له حالة لم تكن، مع أنه قد بان لك أن العلة لذاته تكون موجبة للمعلول، فإن دامت أوجب المعلول دائمًا»(٢).

وهذا اللازم الضروري لكون الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عندهم غير متحرك، فإن حدوث العالم دون سبب أو بتقدم إرادة قديمة تقدمًا لا بداية له قول سفسطائي كما قد بيَّن شيخ الإسلام وبيَّن ابن رشد في «تهافت التهافت».

وحتىٰ ابن سينا قد أكد في غير موضع تهافت قول الأشاعرة، فابن سينا كان يطرد دائمًا مع أصوله الفلسفية الباطلة، وأوضح باطراده هذا اللوازم الباطلة للأصول التي يشترك فيها مع الأشاعرة والمتكلمين، فإن أصل امتناع الحركة يعني أزلية العالم، وهو ما يقرره الفلاسفة المشائين، وامتناع الحركة يعني عدم علم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالجزئيات،

---

(١) «النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية» (ص١٥٨)، ابن سينا.

(٢) «النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية» (ص٣٢١، ٣٢٢)، ابن سينا.

وهذا ما يقرره ابن سينا بشكل غير مباشر، فقد كانت مشكلة ابن سينا مع قول الأشاعرة هي أن العدم سيظل عدمًا ما لم يتجدد سبب لذلك، فالصفر يساوي صفرًا دائمًا وأبدًا، وعليه، فإن كان العالم قد حدث بعد أن كان عدمًا، فلا بد من سبب أحدثه فحوَّله من العدم إلىٰ الوجود، وإن كان الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ -في اعتقاده وفي اعتقاد الأشاعرة والمتكلمين- غير متحرك، فحينئذ لا يصح ادعاء أن سببًا ما قد تجدد فأحدث اللهُ العالَم، وعليه، فإن العالم معلول قديم بقِدم علَّته.

ويَردُّ ابنُ سينا في غير موضع علىٰ ادعاء الأشاعرة في حدوث العالم، فقال: «والعقل الصريح الذي لم يكذب يشهد أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت، وكانت لا يوجد عنها فيما قبل شيء وهي الآن كذلك، فالآن أيضًا لا يوجد عنها شيء، فإذا صار الآن يوجد عنها شيء، فقد حدث في الذات قصد أو إرادة أو طبع أو قدرة وتمكن أو شيء مما يشبه هذا لم يكن، ومن أنكر هذا فقد فارق مقتضىٰ عقله لسانًا ويعود إليه ضميرًا»(١).

وهذا متفق عليه في بداهة العقول، فلا يصح الترجيح بلا مرجح، فالأشاعرة أصلهم باطل واطرادهم مع الأصل باطل، واطرادهم الخاطئ باطل، وابن سينا كذلك أصله باطل، إلا أن اطراده صحيح مع هذا الأصل، ومع هذا فإن لازم أصله الباطل باطل أيضًا.

ولهذا أقول: إن مآل الاطراد مع الفلسفة المثالية في البحث العقلي في الدين يُفضي حتمًا مع الاتساق الصحيح إلىٰ الإلحاد والدهرية، أو إلىٰ السفسطة المحضة التي تكون فيها الأديان الوضعية المحرَّفة علىٰ قَدم التساوي مع الإسلام العظيم؛ لأن الأديان

---

(١) «النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية» (ص٣٢٥)، ابن سينا.

المحرَّفة تعتمد علىٰ تلك الأصول المثالية لتمرير عقائدها المتناقضة المحرَّفة للناس؛ ولهذا نجد أصول النصرانية واليهودية كلها تتسق مع الفلسفة المثالية(١).

ثم قد سأل ابن سينا الأشاعرةَ في غير موضع: «كيف يجوز أن يتميز في العدم وقتُ ترك ووقت شروع، وبِمَ يخالف الوقتُ الوقتَ؟»(٢)، وهذا ما نسأله نحن أيضًا للأشاعرة، فإن العدم المحض لا يتميز، ولا يستطيع الأشاعرة أن يقرروا التميز بالزمن خارج العالم؛ لأن الزمن عندهم حادث مع العالم، وتقدم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ علىٰ هذا العالم تقدم ذات وشرف وغير ذلك، فبأي شيء تتميز الأوقات قبل العالم لإحداث هذا العالم؟

وهذه الإشكالية مما احتار فيها نظار الأشاعرة، ففيما بين تعطيل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن الحركة وبين حدوث العالم في وقت محدد من الأزل تناقض لا يخفىٰ علىٰ العقلاء من أهل السُّنَّة ومن الفلاسفة، فحاولوا حل الأمر بالقول بالإرادة القديمة الأزلية، وهو ما لا يُخرجهم من الإشكال أبدًا؛ لأن الإرادة القديمة بدورها لم تتغير أزلًا، فأنَّىٰ لها تحديد وقت حدوث العالم؟ إلا لو كان العالم قديمًا بقدم تلك الإرادة الأزلية كما تقول الفلاسفة!

---

(١) للاستزادة: راجع فصل: (المثالية في اليهودية والنصرانية)، وفصل: (آخر نتائج المثالية الإلحاد) من كتاب «نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود» ليوسف سمرين، فقد فصَّل في ذكر الأمثلة الدالة علىٰ خطورة تلك الأصول المثالية التي يدين بها الجهمية والمعتزلة والأشاعرة في تقرير معتقدات اليهود والنصارىٰ، كما دلل علىٰ الأصول المثالية للدهريين من الفلاسفة والتي يشترك فيها الأشاعرة وغيرهم من المتكلمين.

(٢) «النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية» (ص٣٢٦)، ابن سينا.

وقد أوردنا أنهم يقولون بالتجدد في التعلق، وقسموا التعلق إلىٰ أنواع، ومع هذا فإنهم قالوا: إن التعلق التنجيزي الذي يتجدد هو أمر عدمي، فحاصل كلامهم أن الأمر العدمي يُحدث أمرًا وجوديًّا، وهذا تناقض بيِّن؛ لأن كون الأمر عدمًا يعني أنه لا شيء، وعليه فإن حاصل قولهم أنه قد تجدد «اللاشيء» وأحدث شيئًا!

إن محاولة التوفيق بين إله لا يتحرك البتة، ولا زمن عنده أزلًا، وبين عقيدة تقر بأن هذا الإله قد أنزل القرآن الكريم، وأرسل الرسل، وخلق الجن والملائكة والإنس، وأحدث عالمًا متغيرًا دائمًا وأبدًا، هو أمر لا يعقله عاقل أبدًا، ولهذا فهم لا يصرحون بتفاصيل عقيدتهم أمام العامة أبدًا، أو يصرحون بألفاظ متشابهة، كقولهم في القرآن الكريم.

ولهذا ألزمهم ابن سينا بأن مقتضىٰ قولهم أنْ يكون الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ سابقًا علىٰ الزمان والحركة بزمان، ولو قرروا هم وجود الزمان خارج العالم لبطل أصلهم الذي يقول: إنَّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث؛ لأن الزمان مقدار الحركة، فإن قالوا: الزمان موجود خارج العالم وهو مقدار الحركة وهو أمر ذهني كما يقرره أهل السُّنَّة، لزم أن يقروا بأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ليس معطلًا بل متحرك، وإن قالوا: لا يلزم، لزم أن يقرروا وجود موجود مع الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قديم متحرك ليُقَدَّر به الزمان، وهو مشابه لقول الفلاسفة حين قالوا بِقِدم أفلاك هذا العالم.

أو يقرروا أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لم يزل فعَّالًا لما يريد أزلًا، وعليه فإن جنس الزمان قديم، وعليه فإن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ متصف بالخالقية والفاعلية أزلًا، وهو المطلوب.

وهذا ما يقرره ابن سينا أيضًا، فقال: إن لازم قولهم أنْ يضعوا وقتًا قبل وقت بلا نهاية، وزمانًا ممتدًا في الماضي بلا نهاية، وعليه فإن قولهم يؤول إلىٰ أنَّ الخالق لم يكن قادرًا أن يبتدئ الخلق إلا حين بدأ هذا العالم، وهو محال؛ لأنه يقتضي انتقال الخالق من

العجز إلىٰ القدرة تعالىٰ الله عن ذلك، أو يقتضي انتقال المخلوقات من الامتناع إلىٰ الإمكان بلا علة، وهذا محال أيضًا(١).

لذلك فابن سينا هو حقيقة ممن فجَّروا اللوازم الحقيقية لأصول الأشاعرة المثالية المتأثرة بفلسفة أفلاطون وتلميذه أرسطو، ومن تلك اللوازم التي تتضمن الكفر البواح: عدم علم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالجزئيات، وهو لازم لأصلهم المثالي في تعطيل الخالق عَزَّوَجَلَّ، فإن العلم بالتغيُّرات الحادثة في المخلوقات يعني التغيُّر في العلم، وهو الحركة باصطلاح الفلاسفة والمتكلمين، فإما أن نُثبت تلك الحركة لله عَزَّوَجَلَّ، وإما أن ننفيها، فنفاها الفلاسفة اطرادًا مع أصولهم فقال كثير منهم: إن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا يعلم الجزئيات، في حين حاول المتكلمون والأشاعرة التلفيقَ بين هذا الأصل وبين النص الشرعي للخروج بتوليفة لا يعقلها عاقل.

كما أن هذه الأصول الفاسدة قد أدَّت إلىٰ لوازم أخرىٰ فاسدة، مثل القول بخلق القرآن، والذي يقرره الأشاعرة في مقام التعليم لا أمام العامة؛ لأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عندهم لا يتحرك كما قرر ذلك أرسطو، وبناءً علىٰ ذلك فلا يصح أن يتكلم بالقرآن ولا أن تكون صفة الكلام الحقيقية قائمة بذاته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ؛ لذلك فإن الفعل عندهم هو المفعول، وهذا ما يخفونه عن العامة ولا يقررونه إلا في أروقة التعليم؛ لذلك يقول الباجوري في «شرحه علىٰ جوهرة التوحيد»: «لا يجوز أن يقال: القرآن حادث إلا في مقام التعليم»(٢)، وفي موضع آخر يقول: «ومذهب أهل السُّنَّة -يعني الأشاعرة- أن القرآن بمعنىٰ الكلام النفسي ليس بمخلوق، وأما القرآن بمعنىٰ اللفظ الذي نقرؤه -يعني

(١) «النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية» (ص٣٢٨)، ابن سينا.

(٢) «حاشية الباجوري» المسماة «تحفة المريد علىٰ جوهرة التوحيد» (ص١٣٠)، إبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي الباجوري.

الملفوظ لا التلفظ- فهو مخلوق، لكن يمتنع أن يقال: القرآن مخلوق ويراد به اللفظ الذي نقرؤه إلا في مقام التعليم»(١)؛ ولهذا يقول ابن قدامة عنهم: «ومدار القوم علىٰ القول بخلق القرآن ووفاق المعتزلة، ولكن أحبوا أن لا يُعلَم بهم»(٢).

وعلىٰ ذلك، فإن الأشاعرة يقولون بخلق القرآن الكريم، حيث قسموا الكلام إلىٰ كلام نفسي، وكلام لفظي مخلوق، لذلك قيل في «نونية القحطاني»: أنهم قد جعلوا القرآن قرآنَين:

أَزَعَمْتُمُ أَنَّ القُرآنَ عِبارَةٌ فَهُمَا كَمَا تَحكُونَ قُرآنانِ(٣)

كذلك قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «نونيته»:

زعموا القرَان عبارة وحكاية قلنا كما زعموه قرآنان
هذا الذي نتلوه مخلوق كما قال الوليد وبعده الفئتانِ
والآخَر المعنىٰ القديم فقائم بالنفس لم يُسمع من الديانِ
والأمر عين النهي واستفهامه هو عين إخبار وذو وحدانِ
وهو الزبور وعين توراة وإنـ ـجيل وعين الذِّكر والفُرقان
الكل شيء واحد في نفسه لا يقبل التبعيضَ في الأذهان
ما إنْ له كل ولا بعضٌ ولا حرف ولا عربِيْ ولا عِبراني
ودليلهم في ذاك بيتٌ قالَهُ فما يقال الأخْطَلُ النَّصراني

فإن قال قائل: وأنتم كذلك تقولون: لا نفاتح العوام في هذه المباحث، نقول: ليس هذا كذاك، فإن الأشاعرة أمام العوام يقولون: إن القرآن الكريم كلام الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ،

---

(١) «حاشية الباجوري» المسماة «تحفة المريد علىٰ جوهرة التوحيد» (ص١٦٠)، إبراهيم الباجوري.

(٢) «حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة» (ص٣٤)، ابن قدامة المقدسي.

(٣) «نونية القحطاني» (ص٥١).

وفي مقام التعليم يقولون: إن القرآن مخلوق، وما يُفصحون به أمام العامة مخالف لما يقررونه في مقام التعليم تمامًا، أما نحن فنقول أمام العامة: إن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ فوق العالم وعلىٰ العرش بذاته، ولا ندخل في تفاصيل الأمور ودقائقها التي يصعب عليهم استيعابها، وشتان بين هذا وذاك.

ومِثْل ذلك أيضًا -أي: لوازم الأشاعرة الفاسدة- نفيهم للتحسين والتقبيح العقلي، ومِثْل قولهم بالجبر، فهم أمام العامة لا يقولون إلا أن الإنسان حرٌّ مختار، وفي أروقة التعليم يقولون: «وبالجملة فليس للعبد تأثير ما، فهو مجبور باطنًا، مختار ظاهرًا»(١).

وبناءً علىٰ تلك الأصول الأرسطية نفىٰ الجويني أن يكون القرآن الكريم معجِزًا، بل فصاحة القرآن عنده ليست بأفضل من أشعار الجاهلية؛ لأن ألفاظ القرآن عنده هو وغيره من الأشاعرة مخلوقة، فقال: «ومن أنصف وانتصف؛ ولم يتعسف، لم يلُحْ له أن شعر امرئ القيس، والذبياني، والجعدي، وزهير، وأعشىٰ باهلة، والمعلقات السبع، وغيرها من أشعار المفلقين من العرب، تَقصُر في الجَزالة عن القرآن»(٢).

وبناء علىٰ ما تقدم، فإن الأصول الباطلة للفلاسفة هي ذاتها الأصول الباطلة عند الأشاعرة، إلا أن الفلاسفة قد اطردوا اطرادًا صحيحًا مع أصولهم، في حين أن الأشاعرة حاولوا التلفيق بين هذه الأصول وبين قطعيات النقل الشرعي، فوقعوا في كثير من التناقضات وعدم الاتساق الذي انتقده الفلاسفة وشيخ الإسلام ابن تيمية وغيره من أهل السُّنَّة؛ لذلك يُدعون بالمُلفِّقة.

❁❁❁

---

(١) «حاشية الباجوري» المسماة «تحفة المريد علىٰ جوهرة التوحيد» (ص١٧٦).

(٢) «العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية» (ص٢٣٥)، أبو المعالي الجويني.

المبحث الخامس

أبو الحسن الأشعري وتوبته عن المنهج الكُلَّابي

إن فِرقة الأشاعرة قد مرَّت بمراحل متعددة متباينة، بدأت بأبي الحسن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ثم اقتربت من منهج المعتزلة في أيام أبي المعالي الجويني الملقب بإمام الحرمين، ثم ابتعدت عن منهج المعتزلة متجهةً إلىٰ مذهب الفلاسفة في أيام فخر الدين الرازي.

إن كثيرًا من الأشاعرة المعاصرين هم أبعد الناس عن منهج أبي الحسن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فالرجل وإن كان في بداية حياته معتزليًّا حيث تعلَّم علىٰ يد أبي علي الجُبَّائي وغيره، إلا أنه تبرأ منهم في سن الأربعين، ثم اتجه إلىٰ مدرسة ابن كلَّاب كما هو معروف، ثم رجع إلىٰ منهج السلف في نهاية الأمر، وقد نقل ذلك غير واحد من السلف، حتىٰ إن شيخ الإسلام قد استخدم نصوصًا من كتب الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «الفتوىٰ الحموية» في بيان اعتقاد أهل السُّنَّة.

ثم يكفي لبيان انحراف منهج الأشاعرة من بعد الأشعري الاختلاف العظيم بين أئمتهم، فتجد للجويني مقالةً تختلف عن مقالة الباقلاني في بعض الأصول، ثم يختلف من بعدهما الرازي، ثم يختلف التفتازاني، وهكذا يستمر الخلاف بين أعلامهم في الأصول.

وسوف نبين شيئًا من ذلك الاختلاف بين عقائد الأشاعرة المتأخرين وعقيدة أبي الحسن الأشعري في العلو والرؤية والفعالية كما يلي:

أولًا: العلو والاستواء:

علىٰ خلاف الأشاعرة المعاصرين والمتأخرين المنتسبين للأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ، أثبتَ أبو الحسن الأشعري صفةَ العلو والاستواء لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وقد خصص لهذا بابًا في كتابه «الإبانة» الذي يطعن بعضُ المعاصرين في نسبة متنه للأشعري.

يقول الأشعري: «إن قال قائل: ما تقولون في الاستواء؟

قيل له: نقول: إن الله عَزَّوَجَلَّ يستوي علىٰ عرشه استواءً يليق به من غير طول استقرار، كما قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، وقد قال تعالىٰ: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠]، وقال تعالىٰ: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨]»(١).

ثم ساق رَحِمَهُ ٱللَّهُ الأدلة من كتاب الله العزيز في إثبات العلو، بلا دخول في تفصيلات الجهة والحيِّز الوجودي والعدمي وغير ذلك من الشبهات التي أغرقت المتكلمين في غياهب الانحراف عن منهج السلف.

قال الأشعري: «وقال تعالىٰ: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ [المُلك: ١٦]، فالسماوات فوقها العرش، فلما كان العرش فوق السماوات قال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ لأنه مستوٍ علىٰ العرش الذي فوق السماوات، وكل ما علا فهو سماء، والعرش أعلىٰ السماوات، وليس إذا قال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ يعني جميع السماوات، وإنما أراد العرش الذي هو أعلىٰ السماوات، ألا ترىٰ الله تعالىٰ ذكَر السماوات، فقال تعالىٰ: ﴿وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا﴾ [نوح: ١٦]، ولم يرد أن القمر يملؤهن جميعًا، وأنه فيهن جميعًا، ورأينا المسلمين جميعًا يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء؛ لأن الله تعالىٰ مستو علىٰ

---

(١) «الإبانة عن أصول الديانة» (ص١٠٥)، أبو الحسن الأشعري.

العرش الذي هو فوق السماوات، فلولا أن الله عَزَّوَجَلَّ علىٰ العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش، كما لا يحطُّونها إذا دعوا إلىٰ الأرض»(١).

حتىٰ إن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ ردَّ علىٰ التفسير الفاسد للمعتزلة والحرورية لآية الاستواء، حيث فسروها بالاستيلاء والغلبة، فقال: «ولو كان هذا كما ذكروه كان لا فرق بين العرش والأرض السابعة؛ لأن الله تعالىٰ قادر علىٰ كل شيء والأرض لله سبحانه قادر عليها»(٢).

وقد استدل رَحِمَهُ ٱللَّهُ علىٰ العلو بحديث النزول، وبعدد آخر من الأحاديث والآيات القرآنية الكريمة(٣).

وفي كتابه «مقالات الإسلاميين» عرض بشكل مختصر جملة قول «أصحاب الحديث والسنة» حسب تعبيره، فقال: «جملة ما عليه أهل الحديث والسنة: الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله وما رواه الثقات عن رسول الله صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا يردون من ذلك شيئًا... وأن الله سبحانه علىٰ عرشه كما قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]»(٤).

ثم في نهاية عرضه لجملة اعتقاد أهل الحديث قال بأنه يذهب إلىٰ ما قالوا، فقال: «وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب، وما توفيقنا إلا بالله»(٥).

---

(١) «الإبانة عن أصول الديانة» (ص١٠٦، ١٠٧)، أبو الحسن الأشعري.

(٢) «الإبانة عن أصول الديانة» (ص١٠٨)، أبو الحسن الأشعري.

(٣) انظر: «الإبانة عن أصول الديانة» (ص١٠٨) وما بعدها.

(٤) «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» (ج١/ ص٢٢٦)، أبو الحسن الأشعري.

(٥) «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» (ج١/ ص٢٢٩)، أبو الحسن الأشعري.

ثانيًا: الرؤية:

يثبت الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ رؤية الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ رؤيةً بصرية علىٰ خلاف المعتزلة وخلاف بعض الأشاعرة الذين قالوا: إنما الرؤية نوع من الإدراك لا نعلم عنه شيئًا، وكذلك يثبتها باتجاه وإشارة كما في ظاهر كلامه.

يقول في «الإبانة»: «ندين بأن الله يُرىٰ في الآخرة بالأبصار، كما يُرىٰ القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ»(١).

ثم قال في موضع الاستدلال: «وإذا فسدت الأقسام الثلاثة صح القسم الرابع من أقسام النظر، وهو أن معنىٰ قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٣] أنها رائية تَرىٰ ربَّها عَزَّوَجَلَّ»(٢).

ثم استشهد بحديث الرؤية المشهور، فقال: «ومما يدل علىٰ إثبات رؤية الله تعالىٰ بالأبصار رواية الجماعات من الجهات المختلفة عن رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ أنه قال: «**ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر، لا تضارون في رؤيته**»(٣) والرؤية إذا أطلقت إطلاقًا ومثِّلت برؤية العيان لم يكن معناها إلا رؤية العيان، ورُويت الرواية عن رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ من طرق مختلفة عديدة»(٤).

ثم قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأن ما من موجود إلا ويُرىٰ، وهذا يرجع إلىٰ تقريرنا في أول فصل، وهو ما يوافق معتقد السلف الصالح كما سبق نقله، وهو أن ما من موجود في الخارج إلا ويُمكن الإحساس به بإحدىٰ الحواس، فقال: «ومما يدل علىٰ رؤية الله تعالىٰ بالأبصار؛

---

(١) «الإبانة عن أصول الديانة» (ص٢٥)، أبو الحسن الأشعري.

(٢) «الإبانة عن أصول الديانة» (ص٣٧)، أبو الحسن الأشعري.

(٣) روي بعدة ألفاظ، منها في «صحيح البخاري» (٧٤٣٤).

(٤) «الإبانة عن أصول الديانة» (ص٤٩)، أبو الحسن الأشعري.

أنه ليس موجودٌ إلا وجائزٌ أن يُريناه الله عَزَّوَجَلَّ، وإنما لا يجوز أن يُرىٰ المعدوم، فلما كان الله عَزَّوَجَلَّ موجودًا مثبَتًا، كان غير مستحيل أن يرينا نفسه عَزَّوَجَلَّ، وإنما أراد مَن نفىٰ رؤيةَ الله عَزَّوَجَلَّ بالأبصار التعطيلَ، فلما لم يمكنهم أن يظهروا التعطيلَ صراحًا أظهروا ما يؤول بهم إلىٰ التعطيل والجحود، تعالىٰ الله عن ذلك علوًّا كبيرًا»(١).

ثم علىٰ خلاف التفتازاني الذي ذهب إلىٰ أن الرؤية قد تكون حالة إدراكية أو انكشافًا علميًّا كما في قوله: «ذهب أهل السُّنَّة إلىٰ أن الله تعالىٰ يجوز أن يُرىٰ... ولا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا لنا في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين أو اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي، أو حالة إدراكية مستلزمة لذلك»(٢).

قال الأشعري مؤكِّدًا علىٰ أنها ليست حالة إدراكية ولا انكشافًا علميًّا: «فإن قال قائل: قول النبي صَلَّىٰللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «**ترون ربكم**» يعني تعلمون ربكم اضطرارًا.

قيل له: إن النبي صَلَّىٰللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قال لأصحابه هذا علىٰ سبيل البشارة، فقال: (فكيف بكم إذا رأيتم الله سبحانه)، ولا يجوز أن يبشرهم بأمر يشركهم فيه مع الكفار، علىٰ أن النبي صَلَّىٰللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قال: «**ترون ربكم**» وليس يعني رؤية دون رؤية، بل ذلك عام في رؤية العين ورؤية القلب.

دليل آخر: إن المسلمين اتفقوا علىٰ أن الجنة فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر علىٰ قلب بشر من العيش السليم، والنعيم المقيم، وليس نعيم في الجنة أفضل من رؤية الله تعالىٰ بالأبصار.

---

(١) «الإبانة عن أصول الديانة» (ص٥١، ٥٢)، أبو الحسن الأشعري.

(٢) «شرح المقاصد في علم الكلام» (ج٣/ ص١٣٤)، التفتازاني.

وأكثر مَن عَبَدَ اللهَ تعالىٰ عَبَدَه للنظر إلىٰ وجهه الكريم -أرانا اللهُ إياه بفضله- فإذا لم يكن بعد رؤية الله عَزَّوَجَلَّ أفضل من رؤية نبيه صَلَّاَللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، وكانت رؤية نبي الله أفضل لذات الجنة كانت رؤية الله عَزَّوَجَلَّ أفضل من رؤية نبيه صَلَّاَللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ»(١).

ثم أكد علىٰ أن الرؤية المثبَتة ليست إلا رؤية بصرية في غير موضع، ومن ذلك ما كان في ثنايا رده علىٰ المعتزلة، فقال: «فإن قالوا: قوله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾[الأنعام: ١٠٣] يوجب أن لا يدرَك بها في الدنيا والآخرة، وليس ينفي ذلك أن نراه بقلوبنا، ونبصره بها، ولا ندركه بها.

قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون لا تدركه بإبصار العيون لا يوجب إذا لم ندركه بها أن لا نراه، فرؤيتنا له بالعيون وإبصارنا له بها ليس بإدراك له بها، كما أن إبصارنا له بالقلوب ورؤيتنا له بها ليس بإدراك له بها.

فإن قالوا: رؤية البصر هي إدراك البصر.

قيل لهم: ما الفرق بينكم وبين من قال: إن رؤية القلب وإبصاره هو إدراكه وإحاطته، فإذا كان علم القلب بالله عَزَّوَجَلَّ وإبصار القلب له رؤيته إياه ليس بإحاطة ولا إدراك فما أنكرتم أن يكون رؤية العيون وإبصارها لله عَزَّوَجَلَّ ليس بإحاطة ولا إدراك»(٢).

ثم استكمل رَحِمَهُٱللَّهُ رده علىٰ المعتزلة في هذا السياق، فقال: «ويقال لهم: حدثونا عن قول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ﴾[الأنعام: ١٠٣] ما معناه؟

فإن قالوا: معنىٰ ﴿يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ﴾[الأنعام: ١٠٣] أنه يعلمها.

---

(١) «الإبانة عن أصول الديانة» (ص٥٣، ٥٤)، أبو الحسن الأشعري.

(٢) «الإبانة عن أصول الديانة» (ص٥٩)، أبو الحسن الأشعري.

قيل لهم: وإذا كان أحد الكلامَين معطوفًا علىٰ الآخر، وكان قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] معناه يعلمها، فقد وجب أن يكون قوله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾[الأنعام: ١٠٣] لا تعلمه، وهذا نفي للعلم لا لرؤية الأبصار.

فإن قالوا: معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ﴾[الأنعام: ١٠٣] أنه يراها رؤية ليس معناها العلم. قيل لهم: فالأبصار التي في العيون يجوز أن ترىٰ؟

فإن قالوا: نعم، نقضوا قولهم: إنا لا نرىٰ بالبصر إلا من جنس ما نرىٰ الساعة، فإن جاز أن يُرىٰ الله وكل ما ليس من جنس المرئيات وهو الإبصار الذي في العين، فلِم لا يجوز أن يرىٰ نفسه وإن لم يكن من جنس المرئيات؟ ولِم لا يجوز أن يرينا نفسه وإن لم يكن من جنس المرئيات؟

ويقال لهم: حدثونا إذا رأينا شيئًا فبصرنا يراه أو إنما يراه الرائي دون البصر؟

فمِن قولهم: إنه محال أن يرىٰ البصر الذي في العين.

فيقال لهم: الآية تنفي أن تراه الأبصار، ولا تنفي أن يراه المبصرون.

وإنما قال الله: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾[الأنعام: ١٠٣] فهذا يدل علىٰ أن المبصرين لا يرونه علىٰ ظاهر الآية الشريفة»(١).

ثم بالطبع لأجل مثل تلك المواضع نازع بعضُ الأشاعرة المتأخرين في نسبة كتاب «الإبانة» له، وبعضهم نازع في أن بعض النسخ تم تحريفها! كذلك يزعمون في كتاب «الرد علىٰ الجهمية» للإمام ابن حنبل، وقد أثبتَ هذين الكتابين للأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ عددٌ جمٌّ من العلماء السابقين، حتىٰ الأشاعرة منهم، حتىٰ إن ابن عساكر الذي رد علىٰ

(١) «الإبانة عن أصول الديانة» (ص٦٠، ٦١، ٦٢)، أبو الحسن الأشعري.

الأهوازي الذي أَلَّف كتابًا في «مثالب الأشعري» = لم يستنكر نسبة كتابة «الإبانة» للأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

والأشاعرة المتأخرون ينكرون المرحلة الثالثة من حياة الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ عندما رجع عن منهج ابن كُلَّاب إلىٰ منهج السلف الصالح، وذلك علىٰ الرغم من أن تلك المرحلة ثابتة عند جُلِّ أهل العلم، وقد نقل ذلك الإمام ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «طبقات الشافعيين» فقال: «قلت: ذكروا للشيخ أبي الحسن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ ثلاثة أحوال، أولها: حال الاعتزال، التي رجع عنها لا محالة، والحال الثاني: إثبات الصفات العقلية السبعة، وهي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، وتأويل الجبرية كالوجه، واليدين، والقَدم، والساق، ونحو ذلك، والحال الثالثة: إثبات ذلك كله من غير تكييف ولا تشبيه، جريًا علىٰ منوالِ السلف، وهي طريقته في «الإبانة» التي صنفها آخرًا، وشرحه القاضي الباقلاني، ونقلها أبو القاسم ابن عساكر، وهي التي مال إليها الباقلاني، وإمام الحرمين، وغيرهما من أئمة الأصحاب المتقدمين، في أواخر أقوالهم»(١).

وقد نقل تلك المراحل الذهبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ كذلك في كتاب «العرش»، فقال: «ولد الأشعري سنة ستين ومائتين، ومات سنة أربع وعشرين وثلاثمائة، بالبصرة رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وكان معتزليًّا ثم تاب، ووافق أصحاب الحديث في أشياء يخالفون فيها المعتزلة، ثم وافق أصحاب الحديث في أكثر ما يقولونه، وهو ما ذكرناه عنه من أنه نَقل إجماعهم علىٰ ذلك، وأنه موافق لهم في جميع ذلك»(٢).

---

(١) «طبقات الشافعيين» (١/ ٢١٠)، ابن كثير.

(٢) «العرش» (ج٢/ ص٣٨٧)، الذهبي.

ونقل ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فقال: «إن الأشعري وإن كان من تلامذة المعتزلة ثم تاب، فإنه تلميذ الجبَّائي، ومال إلىٰ طريقة ابن كُلَّاب، وأخذ عن زكريا الساجي أصول الحديث بالبصرة.

ثم لما قدم بغداد أخذ عن حنبلية بغداد أمورًا أخرىٰ، وذلك آخر أمره كما ذكره هو وأصحابه في كتبهم»(١).

وتلك المراحل مشهور نقلها عن كثير من أهل العلم، عدَا بعض المتسببين للأشعري المتعصبين لما هم عليه من تَجهُّم.

ثم قد أثبت الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ الرؤيةَ باتجاه وإشارة في كتابه «مقالات الإسلاميين»، فقال في أثناء ذكر جملة ما عليه أهل الحديث والسنة: «ويقولون: إن الله سبحانه يُرىٰ بالأبصار يوم القيامة كما يُرىٰ القمر ليلة البدر يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون لأنهم عن الله محجوبون، قال الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾ [المطففين: ١٥]، وأن موسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ سأل الله سبحانه الرؤية في الدنيا وأن الله سبحانه تجلىٰ للجبل فجعله دكًّا، فأعلمه بذلك أنه لا يراه في الدنيا بل يراه في الآخرة»(٢).

ثالثًا: الفعالية:

يثبت الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ كون الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لم يزل بأسمائه وصفاته فاعلًا لما يريد في ظاهر كلامه، لم يكن معطلًا سبحانه في وقت من الأوقات، فقال: «فوجب لذلك أن يكون لم يزل متكلمًا، كما وجب أن يكون لم يزل عالمًا»(٣).

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ» (٣/ ٢٢٨).

(٢) «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» (ج١/ ص٢٢٧)، أبو الحسن علي الأشعري.

(٣) «الإبانة عن أصول الديانة» (ص٦٧)، أبو الحسن الأشعري.

وقد أنكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ علىٰ الجهمية قولهم: إن صفة الكلام مخلوقة؛ لأن ذلك يلزم منه أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كان معطَّلًا، فقال: «واعلموا -رحمكم الله- أن قول الجهمية: إن كلام الله مخلوق، يلزمهم به أن يكون الله تعالىٰ لم يزل كالأصنام التي لا تنطق ولا تتكلم، لو كان لم يزل غير متكلم؛ لأن الله تعالىٰ يخبر عن إبراهيم عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ أنه قال لقومه لما قالوا له: ﴿ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿٦٢﴾ قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ ﴿٦٣﴾﴾[الأنبياء: ٦٢- ٦٣]، فاحتج عليهم بأن الأصنام إذا لم تكن ناطقة متكلمة لم تكن آلهة، وأن الإله لا يكون غير ناطق ولا متكلم، فلما كانت الأصنام التي لا يستحيل أن يحييها الله وينطقها لا تكون آلهة فكيف يجوز أن يكون مَن يستحيل عليه الكلام في قِدمه إلهًا؟! تعالىٰ الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

وإذا لم يجز أن يكون الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في قِدمه بمرتبة دون مرتبة الأصنام التي لا تنطق؛ فقد وجب أن يكون الله لم يزل متكلمًا»(١).

فانظر كيف يثبت أبو الحسن الأشعري دوام صفة الكلام لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وأنها لم توجد بعد أن كانت عدمًا، في حين أن المنتسبين له في زماننا ما زالوا يقولون بالكلام النفسي الملازم له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أزلًا، ويقولون بأن القرآن الملفوظ مخلوق! وأن القرآن حقيقةً كلامُ جبريل أو كلام الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهو عبارة عن كلام الله عَزَّ وَجَلَّ! وهو بالعبرية توراة حسب زعمهم! وغير ذلك الكثير من الخرافات.

وعلىٰ سبيل المثال لا الحصر، يقول الباقلاني عن القرآن الكريم: «والمنزول به هو اللغة العربية التي تلا بها جبريل، ونحن نتلو بها إلىٰ يوم القيامة، لقوله تعالىٰ: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ

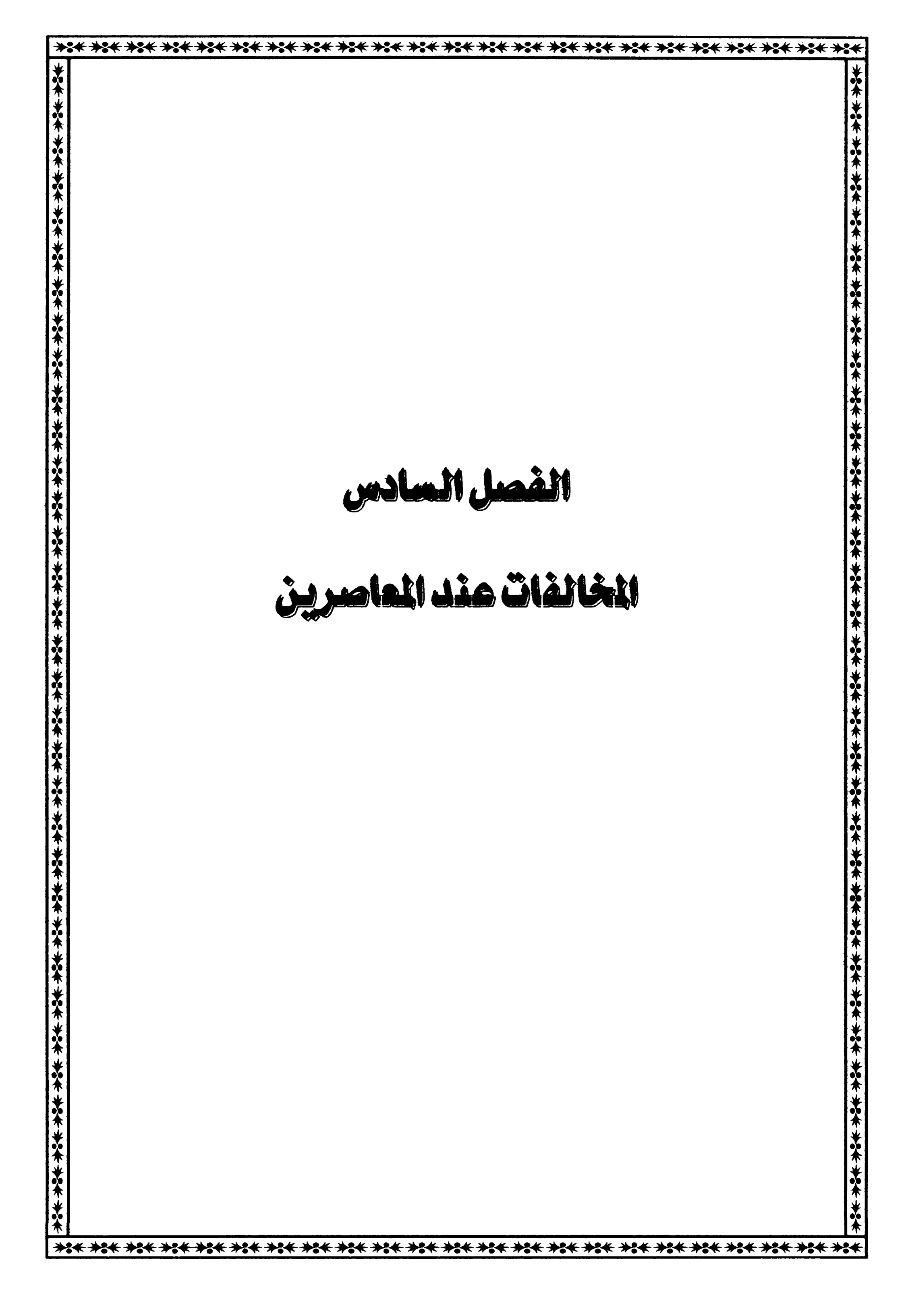
(١) «الإبانة عن أصول الديانة» (ص٧١، ٧٢)، أبو الحسن الأشعري.

مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ [الشعراء: ١٩٥] والنازل على الحقيقة المنتقل من قُطر إلى قطر، **قول جبريل** عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ»(١).

ثم يدَّعون الانتساب للأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ الذي تاب عن تلك المقالات!

❁❁❁

(١) «الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به» (ص٩٢)، أبو بكر الباقلاني.



الفصل السادس

المخالفات عند المعاصرين

في هذا الفصل نشير إلىٰ مواطن الخلل في كتب المعاصرين ممن يُصَنِّفون في إطار «الفكر الإسلامي» الذي سبق أن حذرنا منه، وهذا ليس قدحًا في أشخاصهم، وإنما لبيان مواطن الزلل والخطأ وبيان مآلاتها علىٰ عقيدة المسلم، وبيان الثغرات التي من دورها قد تثير الشبهات عند الملاحدة والدهريين.

لهذا فإن قال قائل: لماذا ننتقد مَن يعمل علىٰ مواجهة الملاحدة الدهريين حتىٰ لو أخطأ؟ نقول: إن ذلك من باب النصح لطلبة العلم من أهل السُّنَّة المهتمين بمثل تلك الكتب «الفكرية»؛ ليعلموا أنها حقيقةً لا تصمد أمام الدهريين أصلًا، وفيها من الخلل والثغرات ما لا يحصيه إلا الله، كما أن هذه التنبيهات نافعة في مواجهة الملاحدة الدهريين أيضًا؛ لأن حذاقهم قد يستغلون مثل تلك الثغرات.

فالواجب علىٰ طلبة العلم إبراز المخالفات العقدية وبيان صحيحها لتنبيه المسلمين، بغض النظر عن مصادر المخالفات.

❁❁❁

أولًا: د. مصطفىٰ محمود:

خالف مصطفىٰ محمود رَحِمَهُ ٱللَّهُ في عدد من تلك الأصول التي قررناها في فصل التقريرات، كما خالف في تصوُّره للزمن، ولعلي ذكرت هذا في مقدمة الكتاب، فإن له رَحِمَهُ ٱللَّهُ حلقة مرئية كانت بعنوان «لغز الزمن»، فقال فيها ما معناه: إن الله سُبْحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ مُنَزَّه عن الزمان، ثم قال: إن المستقبل بالنسبة لله سُبْحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ (قد حدث)! أي إن المستقبل بالنسبة له قد مضىٰ، ودلل علىٰ ذلك بالآيات القرآنية الكريمة التي تتحدث عن اليوم الآخر، فقال: إنها أفعال ماضية، مثل: ﴿وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ﴾ [يس: ٥١]، ومثل: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢]، وغير ذلك من الآيات.

وبالرغم من أن مصطفىٰ محمود رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد قال: إن ذلك كله قد حدث (في علم الله)، إلا أنه قال بعد ذلك: لا ماضي ولا حاضر ولا مستقبل عند الله سُبْحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ، بل كل شيء قد حدث عنده! ثم قال: إن كل ما عدا الله مُتَزَمِّن بالزمان.

وعليه، فإنه يؤمن بأن الله سُبْحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ متعالٍ عن المكان والزمان، وعلىٰ ما تقدم فإنه علىٰ الأغلب يرىٰ جنس الزمان شيئًا موضوعيًّا حادثًا مع حدوث العالَم، فيجب تنزيه الله سُبْحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ عنه، وهذا مخالف لما أوردنا من تقريرات.

وقد قرر أيضًا بمخالفة أصل الوجود الأنطولوجي المحسوس للموجودات الخارجية في مؤلفاته الشهيرة، منها كتابه «حوار مع صديقي الملحد» حين قال: «الإنسان له طبيعتان: طبيعة خارجية مشهودة هي جسده، تتصف بكل صفات المادة، فهي قابلة للوزن والقياس، متحيزة في المكان، متزمنة بالزمان، دائمة التغيُّر والحركة والصيرورة من حال إلىٰ حالة، ومن لحظة إلىٰ لحظة» إلىٰ أن قال: «طبيعة من نوع آخر تتصف بالتجرد واللازمان واللامكان والديمومة»(١).

---

(١) «حوار مع صديقي الملحد» (ص٦٢، ٦٣)، مصطفىٰ محمود.

ثم كرر هذا المعنىٰ فقال: «هنا نوع آخر من الوجود لا يتصف بصفات المادة، فلا هو يطرأ عليه التغير، ولا هو يتحيز في المكان أو يتزمَّن بالزمان، ولا هو يقبل الوزن والقياس»(١).

وهذا إثبات لموجود خارجي غير قابل للحس، كالمُثُل الأفلاطونية؛ ولهذا فيُمكن أن يُقال: إن فلسفة مصطفىٰ محمود كانت ثنائية، وهي فلسفة لا تصمد مع النقد المنطقي.

وهو لم يقصد عند تعريف المادة أنها المحسوسات في عالم الشهادة فقط؛ لأنه عرَّف المادة بأنها كل الموجودات الموضوعية، فقال في كتابه «رحلتي من الشك إلىٰ الإيمان»: «فإذا عرَّفنا المادة بأنها كل ما هو موضوعي، فلا بد من الاعتراض بأن هناك في الوجود شيئًا آخر غير المادة، هو الوجه الآخر من الحقيقة الذي هو الذات»(٢).

إذن، يوجد عنده ما هو ليس بموضوعي ولا محسوس، وهذه -مجددًا- مثالية لا حقيقة لها في الخارج.

ولعل خطأ مصطفىٰ محمود في التطوُّر كان أكثر جسامة من تلك الأخطاء، فقد أقر بالتطوُّر غير العشوائي، فقال: «ولقد أصاب داروين وأبدع حينما وضع هذه المقدمة القيمة في التشابه التشريحي بين الحيوانات، وأصاب حينما قال بالتطور، ولكنه أخطأ حينما حاول أن يفسر عملية الارتقاء، وأخطأ حينما حاول أن يتصور مراحل هذا الارتقاء وتفاصيله»(٣).

---

(١) «حوار مع صديقي الملحد» (ص٦٤)، مصطفىٰ محمود.

(٢) «رحلتي من الشك إلىٰ اليقين» (ص٢٥)، مصطفىٰ محمود.

(٣) «حوار مع صديقي الملحد» (ص١٢٣)، مصطفىٰ محمود.

۞ **ثانيًا: د. عمرو شريف:**

ينكر كذلك د. عمرو شريف قِدمَ جنس الزمان والمكان، وهذا مُتوَقَّع من «المفكر» التطوُّري الذي لا يخلو كتاب واحد له من كتبه من مخالفات وهرطقات، فقرر أن الزمان والمكان موجودان خارج الذهن حادثان مع العالَم، وهذا طبعًا لتبنيه التفسيرات الفلسفية الغربية للنظريات العلمية، كالانفجار العظيم، والذي يفسره كثير من الأكاديميين الغربيين بأنه قد كان النشأة الأولىٰ لجنس الزمان والمكان.

وبالطبع لا يُفهَم من هذا أنني أعارض نظرية الانفجار العظيم في المطلق، بل نحن نعلم بصريح العقل وصحيح النقل أن الكون له بداية، وربما نقول: إن نظرية الانفجار العظيم هي أفضل تفسير معاصر يتوافق بقدر ما مع النقليات الشرعية، إلا أنني لا أؤمن بكافة التفسيرات الفلسفية للفيزيائيين لها، فجنس الزمان أزلي عند أهل السُّنَّة وليس حادثًا كما يقرر الفيزيائيون، وهذا علىٰ العكس من عمرو شريف وأمثاله ممن لا باع لهم في العقيدة أو الفلسفة، أولئك الذين يقدمون أقوال أكاديمي الغرب علىٰ النقل الشرعي بالجملة.

ولهذا ففي كتابه «وهم الإلحاد» قال: «أطلق العلماء علىٰ النقطة التي بدأت منها نشأة الكون اسم «المفردة» «Singularity»، وفي يوم -لا أمس له- انفجرت تلك المفردة، فأطلقت كل ما في الكون من طاقة، ومع تمدد نواتج الانفجار بَرُدَت، فتكثف بعض من طاقة الكون إلىٰ مادة تكونت منها مجرات الكون بما فيها من نجوم وكواكب منها كوكبنا الأرض.

وقبل وجود المفردة لم يكن إلا عدمٌ مطلق، وبانفجارها نشأت الطاقة والمادة، كما بدأ الزمان ونشأ المكان، وهذه المكونات الأربعة هي الكون وهي الطبيعة»(١).

وقوله: «كما بدأ الزمان» و«في يوم لا أمس له» يعني حقيقةً أزلية هذا الكون، فهذا هو اللازم لكون جنس الزمان قد حدث بعد أن كان عدمًا؛ ولهذا فإن ستيفن هوكنج في كتابه «موجز تاريخ الزمن» يقرر أزلية الكون برغم إيمانه بنظرية الانفجار العظيم؛ لأن بداية الزمن مع الانفجار العظيم يعني أزلية هذا العالم؛ لأنه لا «قَبْل» قبلَ الكون.

ولهذا؛ فإن تقرير مثل هذا الادعاء، ثم الاطراد معه اطرادًا صحيحًا، يؤدي في نهاية طريقه إلىٰ الإلحاد والدهرية، ولا شيء غير ذلك؛ ولهذا فإن الفلاسفة أمثال ابن سينا قد قرروا أزلية العالم كذلك قبل هوكنج بقُرونٍ.

يقول هوكنج: «ويمكن للمرء أن يقول: إن الزمان له بداية عند الانفجار الكبير، بمعنىٰ أن الأزمنة السابقة عليه هي ببساطة ما لا يمكن أن يُعَرَّف»(٢).

ثم في أثناء تعليقه علىٰ كتاب «نقد العقل المحض» لإيمانويل كانط، يقول -أي: هوكنج-: «والحقيقة أن قضيتيه لكل من الدعوىٰ ونقيضها هما في الواقع المحاججة نفسها، فكلتاهما تأسس علىٰ افتراض لم ينطق به، بأن الزمان يستمر إلىٰ الوراء حتىٰ الأزل سواء كان الكون قد وُجد أم لم يوجد دائمًا. وكما سوف نرىٰ فإن مفهوم الزمان لا معنىٰ له قبل بدء الكون»(٣).

---

(١) «وهم الإلحاد» (ص٦٠)، عمرو شريف.

(٢) «تاريخ موجز للزمان: من الانفجار الكبير حتىٰ الثقوب السوداء» (ص٣٣)، ستيفن هوكنج.

(٣) «تاريخ موجز للزمان: من الانفجار الكبير حتىٰ الثقوب السوداء» (ص٣٢)، ستيفن هوكنج، وانظر: (ص٣٤).

وقوله: «والحقيقة أن قضيتيه لكل من الدعوىٰ ونقيضها هما في الواقع المحاججة نفسها» يعني: قول كانط: إن الكون لو كان بلا بداية، فسيوجد بذلك زمن لا بداية له، وإن كان الكون حادثًا بعد العدم، فلماذا قد حدث في وقت محدد في الزمن دونًا عن غيره؟ وفي كلتا الحالتين يفترض كانط وجود زمن بلا بداية، سواء كان في الكون أو قبله.

ورد هوكنج يعني أنه في كلتا الحالتين لا معنىٰ للزمن خارج الكون، وهو يحصر بذلك الأزل في هذا العالم، سواء كانت له بداية أو لا، وهذا اطراد طبيعي لفكرة حدوث جنس الزمان مع العالَم كما يقرره عمرو شريف وغيره من «المفكرين».

ثم هو -أي عمرو شريف- قد قرَّر أن الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ سابق علىٰ الزمان، ولا يحدُّه المكان، فقال: «إذا أردنا أن نفصِّل ذلك، نقول: إن السبب الأول ينبغي أن يكون سابقًا علىٰ الزمان (أزلي) ولا يحده المكان وليس بطاقة ولا مادة، لأنه هو الذي أنشأ الزمان والمكان والطاقة والمادة»(١).

ولكن هذه النظرية تتوافق تمامًا مع نظرية ستيفن هوكنج ومع الفلاسفة أمثال ابن سينا، فإن قوله: «سابق علىٰ الزمان» لا معنىٰ له؛ لأنه بذلك يفترض وجود زمان آخر قبل حدوث زمان العالم، وهذا ما ألزم به ابنُ سينا الأشاعرةَ، فلا «قبْل» قبل العالم، وعليه فإن بداية الزمان -إن افترضنا أن له بداية- يعني بداية الأزل، وهو تقرير ذاتي التناقض كما بيَّنا آنفًا، إلا أنه الاطراد الحقيقي لقوله بحدوث جنس الزمان، واطراد المقدمات الباطلة باطلة كذلك كما بيَّنا.

إذن، فإن المكان والزمان عند عمرو شريف أمران وجوديان لا عدميان، وجودهما خارج الذهن لا داخله، حادثان من حيث الجنس مع العالم لا قبله، وهذا يتوافق تمامًا مع بعض المتكلمين وبعض الفلاسفة الدهريين.

---

(١) «وهم الإلحاد» (ص٦٦)، عمرو شريف.

ثم هو قد ارتكب خطأً جسيمًا آخرَ في نفس الكتاب، فأنكر إمكانية أن يُخلَق شيء بغير مادة أولىٰ، وذلك عندما حاول تفسير الآية الكريمة: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور: ٣٥]، فقال: «من غير شيء هنا تعني: من غير مادة ومن غير سبب أول»(١)، وهذا كخطأ سعيد فودة عندما قرر أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا يخلق شيئًا إلا من شيء قبله، فقرر مادة أزلية عينية مع الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

ثم هو قد ملأ كتابه بانتقادات للفلسفة المادية كلها دون تفريق بين مذاهبها، ودون علم حقيقي بالأنطولوجية المادية التي يقررها أهل السُّنَّة، حتىٰ إنه قد خصص فصلًا كاملًا بعنوان: «متتالية الفكر المادي، الحضارة المادية، ثم الإلحاد».

ثم في بدايته قال: «ارتبطت نشأة الإلحاد المعاصر بظهور الفكر المادي ارتباطًا وثيقًا، حتىٰ يمكن القول: إن الإلحاد هو الابن الشرعي لهذا الفكر، ويُعتبر المفكر الكبير الدكتور عبد الوهاب المسيري من أفضل من طرح هذه العلاقة في وضوح وتناسق وتراكب»(٢).

ونحن نزعم أن العكس هو الصحيح، فإن الفلسفة المثالية كانت سببًا في شيوع المذاهب الفلسفية -المادية والمثالية- التي أنكرت وجود الإله، وما اشتدت تلك المذاهب في أوروبا إلا بعد شيوع فلسفة كانط وهيجل المثالية، فعند تتبع الحركات التي أنكرت وجود الإله في العصر الحديث، نجد أن كثيرًا منها ما أنكرت ذلك إلا بسبب الفلسفة المثالية التي أنكرت إمكان الاستدلال علىٰ الإله أصلًا تبعًا لأصولهم، كما أنكروا الأديان بالجملة بسبب النصرانية واليهودية وغيرها من الأديان المحرَّفة التي تعتمد علىٰ تلك المثالية.

---

(١) «وهم الإلحاد» (ص١٨)، عمرو شريف.

(٢) «وهم الإلحاد» (ص٣٢)، عمرو شريف.

فالفلسفة المثالية هي التي مآلها الحقيقي الإلحاد؛ فبالمثالية يمكن الاستدلال علىٰ قِدم العالم وأزليته، وبها يمكن الاستدلال علىٰ الترجيح دون مرجِّح، وبها يمكن الاستدلال علىٰ تعدُّد الآلهة، فإن الأصول المثالية هي التي بنىٰ عليها فلاسفة النصارىٰ واليهود والهندوس عقائدهم الباطلة، وكذلك هي تلك الأصول التي بنىٰ عليها أرسطو عقيدَته التي قرر فيها أزلية الفلك وغير ذلك من العقائد الباطلة بصريح العقل، وقد مثَّلنا علىٰ هذا في الفصل الأول(١).

وعليه، فإن الفلسفة المثالية حيث يسبق الوعي المادة والمحسوسات، لا سبيل فيها لإثبات دليل التمانع الذي يقرر وجود إله واحد خارج العالم، فلا سبيل -مثلًا- إلىٰ إنكار ادعاء من ادعىٰ أن علمه القبلي يقرر بأولية لا تطابق الواقع الخارجي، وذلك كله يرجع إلىٰ أصل المسألة الجوهرية في الفلسفة كما بيَّنا في الفصل الأول، فإن مخالفة تقرير من تلك التقارير تجعل من انهيار العقائد أمرًا محتمًا.

ثم هو قد قرر في كتابه الآخر «خرافة الإلحاد» امتناع حوادث لا أول لها بناءً علىٰ رأي أبي حامد الغزالي، وبالاعتماد علىٰ الحجة الكلامية الكونية التي حاول الانتصار لها ويليام لين كريج(٢).

وبهذا فقد اختزل الأمر في استحالة وجود اللابداية في الماضي دون تفصيل، ومع هذا فقد يقول دهريٌّ: ودينُ الإسلام يقرر اللانهاية في المستقبل، فبأي حال يستطيع إثبات هذا علىٰ ذاك؟ وهو تساؤل منطقي؛ لأن إثبات حوادث لا آخر لها يعني بالضرورة إمكان حوادث لا أول لها، إلا أن هذا لازم من لوازم قوله: إن جنس الزمان قد حدث مع

---

(١) كمثال الزرادشتية ودليل التمانع.

(٢) «خرافة الإلحاد» (ص١٠٠)، عمرو شريف.

حدوث العالم، وعليه فلا زمان قبل العالم ليوجَد فيه أي حدث، وقد سبق الإشارة إلىٰ أن ذلك يعني قِدم العالم كما يقرره ابن سينا.

وكثير من كتبه تعجُّ بالانتقادات الشديدة للفلسفة المادية، ولَعمري هو كغيره من هؤلاء «المفكرين» الذين لم يعلموا بحقيقة هذه الفلسفة من المَراجع الفلسفية نفسها، بل هم ناقلون عن بعضهم البعض، مفكر يكتب عن الفلسفة دون مَراجع، والآخر يأتي ليصبح المفكرُ الأول مصدرًا له، وهكذا تنتشر الأفكار المغلوطة في كتاب بعد كتاب لهؤلاء «المفكرين».

ثم هو قد خط في كتابه «الوجود رسالة توحيد» عقيدتَه الجهمية بصريح الألفاظ، فقال:

«ولا يُقال: متىٰ كان؟ لأن متىٰ سؤال عن الزمان، ولا يجري عليه زمان.

ولا يُقال: أين؟ لأن الذي أَيَّنَ الأَيْنَ لا يُقال له: أين؟

والله عَزَّوَجَلَّ ليس في جهة ولا تحويه الجهات في العالم؛ لأن الجهات حادثة وهو الذي خلقها، فلو صار مختصًّا بجهة بعدما خلقها لصار يتخصص بمُخَصِّص وذلك باطل.

وهو أيضًا ليس خارج العالم؛ لأنه لو كان كذلك لكان محاذيًا للعالم، وكل محاذٍ بجسم إما أن يكون مثله أو أكبر أو صغر، وكل ذلك تقدير يحتاج إلىٰ مقدر، تعالىٰ عن ذلك. وترفع الأيدي إلىٰ السماء عند الدعاء لأنها قبلة الدعاء، كالتوجه إلىٰ الكعبة في الصلاة، وكوضع الوجه علىٰ الأرض عند السجود، وإن لم يكن الله عَزَّوَجَلَّ في الكعبة ولا تحت الأرض»(١).

---

(١) «الوجود رسالة توحيد» (ص٧٧)، عمرو شريف.

وهذا النص فيه تكذيب للكتاب والسنة في كل سطر من سطوره، وقد وقع في تناقض جليٍّ في قوله: «لأن الذي أَيَّن الأينَ لا يُقال له: أين؟» فما هذا إلا تفاخر وتلاعب فارغ بالكلمات لا أكثر، وقد ناقض نفسه بنفسه حين ادعىٰ أن المكان له مكان! وعليه فلا يصح أن نقول: أَيَّن الموجود في المكان الذي احتواه مكان!

إذن، فهو في كل كتبه يخالف منهج أهل السُّنَّة، فيقرر كما تقرر الأشاعرة والمعتزلة والجهمية حدوث جنس الزمان وحدوث جنس المكان، وعليه فالله عنده لا داخل العالم ولا خارجه، والله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ليس فوق العالم حقيقةً.

۞ ثالثًا: عبد الوهاب المسيري:

يستنكر كذلك عبد الوهاب المسيري الأنطولوجية المادية كليةً، واعتقد التعارض بينها وبين الدين، ويظهر ذلك في كتابه «الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان»، وذلك بالرغم من إقراره بأن المادة هي ما يُدرك بالحواس(١)، وادعىٰ أنَّ الموجات وجودها لا مادي وغير محسوس، ثم خلط بين الفلسفة الوضعية والمادية وانتقدهما!(٢).

ونحن نعلم أن هذا الأصل يؤدي حقيقةً إلىٰ المثالية الأفلاطونية التي اعتمدها الفلاسفة والجهمية والمعتزلة والأشاعرة في تقرير معتقداتهم التي تخالف صريح الكتاب والسُّنَّة؛ إلا أن ارتباط الفلسفة المادية بالإلحاد كان كافيًا له لانتقادها بالكلية.

وقد استدل بعدم مادية بعض الموجودات ببعض الموجودات التي يُعرَف ماديتها أصلًا، كاستدلاله بالشحنات الكهربية مثلًا، وهي ما يُعلَم من العلم التجريبي أنها تحتوي علىٰ مواد قابلة للحس لها وجودها الموضوعي، فالكهرباء ليست إلا تدفق للإلكترونات، والإلكترونات قابلة للحس، فبطل استدلاله، وكذلك كانت كافة استدلالاته الأخرىٰ في كتابه.

ومما يؤكد غلط تصوراته عن الفلسفة المادية التي أَلَّف فيها الشيء الكثير: أنه قال بأن المادية لا تنفي التصورات الميتافيزيقية فحسب، بل إنها تنفي الكليات تمامًا!(٣) وهذا غلط عظيم علىٰ المادية كما بيَّنا آنفًا، فإن الفلسفة المادية وغيرها ليست إلا بحثًا

---

(١) انظر: «الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان» (ص٢٥)، عبد الوهاب المسيري.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر: «الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان» (ص٣٥).

ميتافيزيقيًّا، كما أن المادية تقوم علىٰ ضبط محدَّد بين الكليات والموجودات وبين الوجود الخارجي الموضوعي، فهذا أساسها وأصلها.

فإن لفظ الميتافيزيقا إما أن يُقصد به نطاق البحث الفلسفي، وإما أن يُقصد به المنهج الميتافيزيقي القديم، فإن المادية ليست إلا بحثًا ميتافيزيقيًّا بالمعنىٰ الأول، أما المذهب المادي الجدلي الذي أسسه ماركس وإنجلز = فهو بحث ميتافيزيقي بالمعنىٰ الأول، ولكن بمنهجية جدلية مغايرة للمنهج المتافيزيقي القديم بالمعنىٰ الثاني. أي أن حتىٰ مذهب المادية الجدلية بحث ميتافيزيقي.

ويستمر المسيري في طرح ما يُظهر عدم دقة فهمه للمادية، فيقول: «العقل المادي، عقل عنصري غير قادر علىٰ إدراك الكليات إلا الطبيعة/ المادة. ولذا هو يسقط مفهوم الإنسانية المشتركة، فهو مفهوم مركب لا يمكن قياسه»(١).

وقبل ذلك يقول: «يَسري عليه -أي العقل- ما يسري عليها -أي الطبيعة- من قوانين كامنة في المادة، وهو ما يعني إنكار مَقدِرة العقل علىٰ التجاوز والوصول إلىٰ الكليات»(٢).

وهذا يخالف الواقع؛ فالمادية لا تنكر الكليات كما أوردنا آنفًا، بل تقوم علىٰ ضبط محدد بين الموجودات الذهنية والخارجية(٣)، والمثالية كذلك تقوم علىٰ ضبط مغاير بين الموجودات الذهنية والخارجية.

ثم قال: «أما الفلسفات التي تُقال لها: مثالية؛ فترىٰ أن العقل قوة في الإنسان تدرك المبادئ العامة التي تتحكم في الواقع، كما تدرك المعاني العامة الغير مادية، مثل: ماهية

---

(١) «الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان» (ص٨٥).

(٢) «الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان» (ص٨٣).

(٣) انظر: «المادية الدياليكتيكية» (ص١٦٢).

الظواهر، أي: كنهها لا ظاهرها.. والعلة والمعلولية»[١]، ثم استشهد المسيري بإيمانويل كانط![٢].

وهذا كذلك يخالف الحق؛ لأن كانط -مثلًا- ينكر إمكان معرفة الأشياء في ذاتها! ولا يؤمن إلا بإدراك الظواهر، كذلك غيره من المثاليين كديفيد هيوم، كذلك ينكر هيوم السببية، فكيف إذن تثبت المثالية علاقة العلة بالمعلول، وكيف تثبت المثالية معرفة الماهيات؟

كما تأثر المسيري نفسه بفكرة أن العلم أسقط حتمية السببية كاللاأدرية في كتابه[٣].

ولتأثر المسيري بالمنهج المثالي -أو ربما لتأثره بالمنهج الجهمي-، يظهر من كلامه أن المثالي عنده هو الغيبي![٤] وهذا يوقعه في معضلة كبيرة، لأنه نفسه ذكر التعريف الفلسفي للمادة، وهو الوجود الموضوعي المحسوس، فإن كانت الغيبيات عنده هي المثاليات التي لا وجود لها بشكل موضوعي، إذن الغيبيات عنده -كالملائكة مثلًا- لا وجود لها بشكل موضوعي؟!

وفي تأثر واضح عند المسيري بالمثالية قال في أثناء نقده للمادية: «والمادية ترىٰ أسبقية المادة علىٰ الإنسان.. وتمنح العقل مكانة تالية علىٰ المادة، ولذا فإن العقل ليس له فعالية سببية، ووجوده ليس ضروريًّا لاستمرار حركة المادة في العالم»[٥].

---

(١) «الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان» (ص٨١).

(٢) «الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان» (ص٨٢).

(٣) «الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان» (ص٢٣).

(٤) «الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان» (ص٢٠).

(٥) «الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان» (ص١٧).

إذن يُمكن أن نقول بأن الواقع الخارجي عنده يعمل بالسببية بسبب وجود العقل؟! لا أن العقل جرَّد السببية من الواقع؟! هذا خلط واضح بين ما يوجد في الذهن وبين ما يوجد في الواقع الخارجي.

لذلك؛ فإن عبد الوهاب المسيري فلسفته ثنائية كغيره من «المفكرين»، وقد بيَّنا في غير موضع وهن هذه الفلسفة.

رابعًا: زغلول النجار:

كذلك زغلول النجار الذي شاعت حلقاته المرئية عن الإعجاز العلمي، يخالف في التقريرات العقدية لأهل السُّنَّة كذلك، فقال في إحدىٰ حلقاته في إطار شرحه لحديث عمران بن حصين الذي استدل به المخالفون علىٰ التسلسل(١): «نحن نعلم أن الله الذي خلق هذا الوجود، الله الذي خلق المكان والزمان، الله الذي خلق المادة والطاقة، فلا بد أن يكون مغايرًا لخلقه، لا يحدُّه المكان؛ لأنه خالق المكان، ولا يحده الزمان؛ لأنه مبدع الزمان».

ثم قال بعد ذلك: «مما يؤكد علىٰ أن هذا الكون حادث له بداية، وكل ما له بداية لا بد وأن تكون له نهاية».

أما قوله: إنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خالق المكان والزمان، فلا خلاف عليه؛ لأنهما أمران عدميان لا وجود لهما خارج الذهن، والله خالق الذهن، إلا أن المكان بهذا المعنىٰ العدمي لا يُقال: إن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ليس فيه؛ لأن اللازم لذلك أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ليس فوق العالم، ولا يُرىٰ في الآخرة، وهذا مخالف للقرآن والسنة.

وكذلك الزمان، فلا يُقال: إن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا زمان عنده؛ لأن هذا حقيقة يلزم منه أزلية هذا العالم، ويلزم منه أن الله موجب بالذات لا فاعل بالاختيار، ويلزم منه أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كان معطلًا عن الفعل أزلًا، وهذا كله مخالف لأهل السُّنَّة.

ثم إن قوله: «وكل ما له بداية لا بد وأن تكون له نهاية» لا برهان عليه أبدًا، فقد يقول قائل: فإنَّا نحن إذن لا بد وأن لنا نهاية؟ ولا يصح أن يُقال: إن الكفار مخلدون في جهنم، والمؤمنون مخلدون في الجنة بناءً علىٰ هذه القاعدة، وهذا مخالف لعقيدة المسلمين.

---

(١) الحلقة علىٰ الشبكة بعنوان: (الشيخ زغلول النجار، الله منزه عن المكان والزمان).

إذن، فإن الاستدلال علىٰ فناء العالَم بهذا المسلك العقلي لا يخلو من أخطاء تتعارض مع الكتاب والسُّنَّة، وليته كان استدلَّ علىٰ فناء العالم بطريق أخرىٰ غير تلك التي مخالفتها للعقيدة واضحة للعيان.

۞ خامسًا: سعيد فودة (نقد لرسالة: «حُسن المحاججة في أن الله تعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه»):

كذلك الأشعري المعاصر سعيد فودة ممن ينكرون قِدم جنس المكان والزمان، بل ويحكم بالكفر علىٰ من قال بغير ذلك، وهو من أكثر الأشاعرة المعاصرين سذاجة وضعفًا في الفَهم، ومن أشدهم بُغضًا لشيخ الإسلام ابن تيمية.

كتب فودة رسالة بعنوان «حسن المحاججة في أن الله تعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه» وهو يصف فيها سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بكل أوصاف العدم والوجود الذهني، وهي رسالة فيها من المغالطات والأخطاء ما هو بعدد سطور صفحاتها مجتمعة، فلا يخلو سطر فيها من مغالطة وخلط وسوء فهم.

كما لا تخلو الرسالة من تكفير صريح لأهل السُّنَّة ممن ادعىٰ أنهم من المشبهة والمجسمة وغير ذلك من المزاعم الفارغة.

وأساس ضلال هذا الرجل وجهله يرجع إلىٰ خلل في التقريرات الآتية:

أولًا: التفريق بين الوجود الذهني والخارجي.

ثانيًا: قابلية كل موجود خارجي للحس.

ثالثًا: التفريق بين الجنس والعين.

وبناءً علىٰ هذا الأساس الفاسد عنده أصدر مقدمات فاسدة بنىٰ عليها حججه في كتابه، وهي:

أولًا: أن المكان أمر وجودي موجود خارج الذهن.

ثانيًا: أن الجهة من لوازم المكان المخلوق.

ثالثًا: أن الزمان أمر وجودي موجود خارج الذهن.

ونستدل علىٰ ذلك الطرح فيما نعرضه تاليًا من النصوص المقتبسة من رسالته تلك:

يقول فودة: «فالله تعالىٰ كان قبل كل شيء، والعالم كله بما فيه مخلوق، والعالم له بداية لم يكن قبلها موجودًا. قبل أن يخلق الله العالم هل كان في جهة أو كان في مكان؟! الكل متفق علىٰ أن المكان والجهات كلها مخلوقة، ومن قال غير هذا فقد كفر بملة الإسلام. فالله تعالىٰ كان ولم يكن شيء غيره. فنحن في هذا الحال نسأل هؤلاء المجسمة: هل كان لله خارج وداخل، إن قالوا: نعم كفروا، وأقروا علىٰ أنفسهم بأن الله محدود، وله جهات ومكان، وقائل هذا كافر في هذه الحال»(١).

أما قوله: «الكل متفق علىٰ أن المكان والجهات كلها مخلوقة، ومن قال غير هذا فقد كفر بملة الإسلام» هنا يخلط بين كون الشيء مخلوقًا وبين كونه موجودًا خارج الذهن، فافترض أن كون الشيء مخلوقًا يعني أنه خارج الذهن، وهذا ليس صحيحًا، فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خالق كل شيء، وهذه الأشياء إما أن تكون داخل الذهن لا حقيقة لها في الواقع الخارجي، وإما أن تكون خارج الذهن لها حقيقة مستقلة عن الذوات العاقلة.

فالشيء داخل الذهن أو خارجه مخلوق من الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ولكن ما هو خارج الذهن يُنَزَّه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عنه؛ لأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا يحل في مخلوقاته، أما ما هو داخل الذهن فأمر عدمي في الخارج يجوز علىٰ المخلوق والخالق؛ لأنه عدم في الواقع الخارجي أصلًا، وهو أمر يعتمد علىٰ وجود ذات عاقلة.

فقولنا: إن المكان والجهات مخلوقة لا يعني بالضرورة أنها مخلوقة خارج الذهن، وهنا افترض فودة أنها مخلوقة خارج الذهن، وعليه وجب تنزيه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عنها؛

---

(١) «حسن المحاججة في بيان أن الله تعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه» (ص٦)، سعيد فودة.

لأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا يحل في المخلوقات، ولا نختلف معه في ذلك إن كانت المقدمة صحيحة، إلا أن مقدمته باطلة؛ لأن المكان والجهات أمران عدميان أصلًا لا وجود لهما في الواقع الخارجي، ووجودهما في الذهن يعتمدان علىٰ وجود الذات العاقلة، أي يعتمدان علىٰ وجود مَن له ذهن يُقَدِّر به المكان والجهة.

وعلىٰ هذه المقدمات الباطلة حكم علىٰ من قال بعكس قوله بالكفر، وهذا ليس إلا لجهله وسذاجة طرحه، فإن هذا يدَّعي أنه قد قرأ وفهم مطولات شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ولو كان زعمُه صحيحًا لما قال ذلك، فإما كاذب وإما جاهل.

وهذه المقدمة الباطلة ترجع إلىٰ أصل من الأصول المقررة في الفصل الأول، وهي أن كل شيء له وجود خارجي قابل للحس، والمكان غير قابل للحس، فهل يُقال: إن العالَم في مكان؟ إن قيل ذلك لوجب التسلسل في العلل؛ لأن المكان يتطلب مكانًا، والمكان يتطلب مكانًا وهكذا إلا ما لا نهاية.

وإن قيل: العالم في العدم، أي لا يحيطه شيء، ثبت مطلوبنا بأن المكان هو أجسام العالم، وعليه فإن المكان أمر عدمي مقدر في الذهن لا أكثر، وقد سبق التنبيه علىٰ هذا المعنىٰ في غير موضع.

ثم قد بدأ في رسالته التمهيدَ لقولٍ كفري كأقوال الفلاسفة، فقال: «ثم نقول: أنتم تزعمون أنكم عرفتم بالعقول أن كل موجودَين فلا بد أن يكون واحد منهما في جهة من الآخر.

فنسألكم: هذا الكلام العام كيف عرفتموه؟! وما هو دليلكم عليه؟! والمعلوم أن القضية الكلية تعرف إما بالاستقراء، أو بقياس عقلي براهين لا يرد عليه استثناء»(١).

---

(١) «حسن المحاججة في بيان أن الله تعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه» (ص٧)، سعيد فودة.

ثم حاول فودة الاستدلال علىٰ خطأ ذلك الحكم العام فحاول التمثيل علىٰ موجودات لا جهة لها، فقال: «والإنسان يؤمن بوجود الحب والكراهية في ذاته ويجزم به، من دون حاجة منه إلىٰ تصور جهة تحل فيها هذه الكراهية أو الحب. فأين حبك أيها الإنسان من كرهك، هل هما في جهة من بعضهما؟! فإذا جزمنا بوجود هذه الأمور من دون الحاجة إلىٰ تصور جهة تحل فيها، إذن يجوز وجود موجودٍ لا في جهة.

الإنسان قبل أن يتزوج وينجب لا يكون أبًا. فإذا تزوج صار أبًا. إذن هو اكتسب وصفًا وجوديًّا هو الأبوة. إذن الأبوة موجودة.

فأين هي جهة «الأبوة» من الإنسان القائمة به أو من غيره. نحن نجزم بوجودها من دون تصور جهة لها.

الأعداد؛ الواحد الاثنان، الثلاث، إلىٰ آخره.

لا شك أن لها وجودًا في عقولنا، لا ينكر هذا إلا جاهل. فأي هي جهة «الواحد» مثلًا؟

وهل يمكنك أيها الإنسان أن تشير إلىٰ الواحد بإصبعك أو علىٰ الأقل أن تحدد لنا جهته في نفسك.

إذا كنت لا تستطيع، فلِم القولُ منك بأنه لا بد لكل موجود أن يكون في جهة؟؟»(١).

قلت: كل أمثلته التي ذكرها هي أمور وجودها ذهني فقط، وقد قال ذلك بنفسه، فقال: «الأعداد... لا شك أن لها **وجودًا في عقولنا**، لا ينكر هذا إلا جاهل. فأين هي جهة «الواحد» مثلًا؟»، فهل يُقال: إن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وجوده في عقولنا؟! سبحان الله العظيم وتعالىٰ عن ذلك علوًّا كبيرًا.

---

(١) «حسن المحاججة في بيان أن الله تعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه» (ص٨، ٩)، سعيد فودة.

إن إثبات الوجود الذهني المجرد لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ كفر بواح بصريح الكتاب والسُّنَّة، ولا يُعقل إسلام امرئ يقرر الوجود الذهني لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ مثلما قال هذا الجهمي.

فإن «الأبوة» لا توجد في الخارج، و«الأعداد» لا توجد مجردةً في الخارج، و«الحب» و«الكره» لا يوجدان في الخارج، بل كل ما ذكر ليس إلا موجودات ذهنية مقدَّرة، فلا يصح أبدًا لمسلم أن يدعي أن وجود الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ كوجود الموجودات الذهنية.

ثم أليس هذا من التشبيه الذي يذمه؟! فحقيقة الأمر أن فودة ينكر وجود القدر المشترك بين الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ومخلوقاته، وقد قررنا عكس ذلك، حيث إنه ما من موجود إلا ويشترك مع غيره من الموجودات بقدر مشترك ولو قلَّ، حتىٰ ولو كان هذا القدر هو الاشتراك في حقيقة الوجود فقط، ولا يوجد موجود خارجي إلا بقدر مشترك وقدر مميز خاص به، وهنا قد شبه فودة الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالموجودات الذهنية، فيا ليته أقر بالقدر المشترك بين الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ومخلوقاته الخارجية، بل أقر بالقدر المشترك بين الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ومخلوقاته الذهنية. والتشبيه الثاني هو الأحق بالذم قطعًا.

ثم إن كل من قرأ تلك الرسالة يدرك ويستشعر قدر الجهل والتعالم واللغة المتعالية التي يتحدث بها فودة عن أهل السُّنَّة، فيصفهم في كل فرصة بالجهل والتهرب وفساد العقل وغير ذلك.

ثم إن من المعلوم بصريح العقل أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، ووصْف الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بأنه لا داخل العالم ولا خارجه هو وصف بالعدم حقيقةً، وقد رد فودة علىٰ هذا الاعتراض بمسلك بالغ القِدم قد قُتل بحثًا وردًّا في مؤلفات أهل السُّنَّة والجماعة، فقال: «وأما من يدَّعي الحِذق منهم ويقول: إذا قلنا: لا داخل العالم ولا خارجه فيلزمنا رفع النقيضين، وهذا باطل. وهذا الاعتراض ساقط كما قال العلامة ابن جلال: لأن التناقض إنما يعتبر حين يتصف المَحل بأحد النقيضين ويتواردان عليه، وأما حين لا

يصبح تواردهما علىٰ المحل، ولا يمكن الاتصاف بأحدهما فلا تناقض، كما يقال مثلًا: الحائط لا أعمىٰ ولا بصير، فلا تناقض، لصدق النقيضين فيه لعدم قبوله لهم علىٰ البدلية»(١).

ولعمري لا أعلم من هذا الذي ما زال يستمسك بهذا الدليل الوهن. وهذا ما يدفعني للتساؤل: كيف يدَّعي أنه قد قرأ مطولات شيخ الإسلام وقد أورد شيخ الإسلام عددًا من الردود علىٰ ذلك الدليل؟ ولا نجد في رسالته أيَّ ذِكر لتلك الردود مطلقًا.

لا أعقل وجود من يدعي العلم وهو لا زال متمسكًا بأدلة قد عفا عليها الدهر، بل قد نُقِضت منذ قرون في كتب أئمة العلم، إنما أتصوُّر هذا في أولئك «المفكرين» الذين لا نصيب لهم من العلم الشرعي الصحيح، وأتَصَوَّرُه في أمثاله؛ ولهذا قد ضممته إلىٰ هذا الفصل.

ونقضُ هذا الاعتراض يُقام علىٰ عدة أوجه:

أولًا: القابل للشيء أكمل مما هو غير قابل له، فالقابل للحياة أكمل مما هو غير قابل لها، والقابل للعلم أكمل مما هو غير قابل لها، وهكذا.

وعلىٰ ذلك فإن الإنسان أكمل من الجدار؛ لأن الإنسان قابل للحياة، أما الجدار فلا، فقابلية الإنسان للحياة صفة كمال، وكذلك قولهم: الحائط لا أعمىٰ ولا بصير؛ فهذا أنقص من أن يُقال: الإنسان أعمىٰ؛ لأن الإنسان قابل للصفة.

ولهذا يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن نفس عدم الحياة والعلم والقدرة نقص لكل ما عدم عنه ذلك، سواء فُرض قابلًا أو غير قابل، بل ما لا يقبل ذلك أنقص مما يقبله، كما أن نفس الحياة والعلم والقدرة صفات كمال.

---

(١) «حسن المحاججة في بيان أن الله تعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه» (ص١٥)، سعيد فودة.

فنفس وجود هذه الصفات كمال، ونفس عدمها نقص، سواء سمي موتًا وجهلًا وعجزًا أو لم يسَمَّ، وكذلك السمع والبصر والكلام كمال، وعدم ذلك نقص»(١).

ويقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ في موضع آخر: «الوجه الثالث: أن يقال: هب أنه لا يوصف بالموت إلا ما قَبِل الحياة، فمعلوم أن ما قبل الحياةَ أكمل ممن لا يقبلها؛ فالجنين في بطن أمه قبل أن يُنفخ فيه الروح أكمل من الحجر.

وقد قال تعالىٰ: ﴿وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾[البقرة: ٢٨] ؛ فالجنين يمكن أن يصير حيًّا في العادة ناطقًا نطقًا يسمعه الإنسان السماع المعتاد فهو أكمل من الحجر والتراب.

وأيضًا فيقال لهم: رب العالمين إما أن يقبل الاتصاف بالحياة والعلم ونحو ذلك، وإما أن لا يقبل، فإن لم يقبل ذلك ولم يتصف به كان دون الأعمىٰ الأصم الأبكم؛ وإن قبلها ولم يتصف بها كان ما يتصف بها أكمل منه؛ فجعلوه دون الإنسان والبهائم.

وهكذا يقال لهم في أنواع الفعل القائم به: كالإتيان؛ والمجيء؛ والنزول؛ وجنس الحركة: إما أن يقبل ذلك وإما أن لا يقبله؛ فإن لم يقبله كانت الأجسام التي تقبل الحركة ولم تتحرك أكمل منه؛ وإن قبل ذلك ولم يفعله كان ما يتحرك أكمل منه؛ فإن الحركة كمال للمتحرك ومعلوم أن من يمكنه أن يتحرك بنفسه أكمل ممن لا يمكنه التحرك وما يقبل الحركة أكمل ممن لا يقبلها»(٢).

وهذا كله معلوم بصريح العقل، فإن القابل للحركة والسكون أكمل مما ليس قابلًا لأيٍّ منهما؛ لأن الغير قابل لصفة الحركة ساكن حقيقةً، وكذلك في باقي الصفات؛ فإن المتصف بالعلو أكمل ممن ليس متصفًا بها، والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هو القاهر فوق عباده، وهو أعلىٰ العالم سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/ ٢٧٤).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ» (٨/ ٢٢، ٢٣).

ثانيًا: لا نُسلم بهذه المقدمة أصلًا، فإن الغير قابل للصفة موصوف بعدمها، فإن الغير قابل للحركة ساكن، والغير قابل للحياة ميت، وهذا هو المشاهد بالحس والمعقول، ولا يُعرف في لغة العرب غير هذا المعنىٰ، ولهذا؛ فإن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد وصف الأصنام في القرآن الكريم بالموت، وهي أصنام غير قابلة للحياة والموت بحسب الأشاعرة، فما تلك المقدمة إلا اصطلاح قد توافقوا هم عليه، وهو مخالف لكلام الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

يقول ابن تيمية: «وقد ذكرنا في غير موضع الجواب عن هذه بأجوبة:

أحدها: أن قولهم: إن الجماد لا يسمىٰ حيًّا وإنما يسمىٰ ميتًا ما كان قابلًا للحياة: هو اصطلاح. وإلا فالقرآن قد سمىٰ الجماد ميتًا في غير موضع كقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ۝٢٠ أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ ۖ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ۝٢١﴾ [النحل: ٢٠- ٢١]. فسمىٰ الأصنام أمواتًا وهي حجارة، وقال: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلْأَرْضُ ٱلْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَٰهَا﴾[يس: ٣٣]»(١).

ثالثًا: لا نسلم لهم بأن الجمادات غير قابلة للصفات أصلًا، فالنص الشرعي يدل علىٰ عكس ذلك، فإن الجمادات من الحجر والخشب وغير ذلك لا تقبل الحياة بالنسبة إلينا فقط، ومع ذلك فإن رسولنا الكريم محمد صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يُسَلِّم عليه الحجر ويحنُّ له جذوع النخل، ووجَّه صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حديثه لجبل أُحد، وقد حوَّل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عصا سيدنا موسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ إلىٰ حيوان حي، وقد قال ربنا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ العظيم الحليم في قرآنه الكريم: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ۝٤٤﴾[الإسراء: ٤٤].

(١) «مجموع الفتاوىٰ» (٨/ ٢٢، ٢٣).

فلا شيء في هذا الوجود إلا ويسبح بحمده سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ، ولكننا لا نفقه تسبيحهم، وبناءً علىٰ ذلك فإن مقدمتهم باطلة، فنحن نرىٰ الحجارة ميتة، والله قد وصفها بالموت؛ وذلك لأنها قابلة للحياة كما يقول ربنا الكريم، ومن نقض هذا الأصل عليه أن يطرد في لوازمه فينكر معجزات النبي الكريم صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ وحديثه مع جذوع النخل والجبال، ومن أنكر ذلك فليس من الإسلام في شيء.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُٱللَّهُ: «الوجه الثاني: لا نسلم امتناع قبول هذه الحياة، بل الرب تعالىٰ قد جعل الجمادات قابلة للحياة، ولا يمتنع قبولها لها، فإن الله تعالىٰ قد جعل عصا موسىٰ حية تسعىٰ، فدل علىٰ أن الخشب يمكن أن يكون حيوانًا، وموسىٰ لما اغتسل جعل ثوبه علىٰ حجر ففر الحجر بثوبه، وقد أحيا الله الحوت المشوي الذي كان معه ومع فتاه، وقد سبح الحصىٰ والطعام -سبح وهو يؤكل-، وكان حجر يسلم علىٰ النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، وحن الجذع، والجبال سبحت مع داود ونظائر هذا كثيرة؛ وقد قال تعالىٰ: ﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ﴾[الإسراء: ٤٤]»(١).

ثم هو هذا المتعالم بعد هذه الأوجه المنقولة في كتب السلف وأهل السُّنَّة والجماعة يقول: «وهذا هو الجواب التحقيقي، ولا نريد الإطالة فيه، لأننا نعلم أن عقول الذين نخاطبهم تقصر عن إدراك هذه المعاني»(٢).

فهذا الرجل الذي حقق رسالة الإخميمي التي أوردناها، والتي لا علم فيها البتة، يعلم المنصف أنه ضحل في العلم في أحسن أحواله، ويغلب عليه نبرة الغِلِّ والحقد علىٰ شيخ الإسلام ابن تيمية، ثم هو يسقط تعالُمَه علىٰ غيره.

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ» (٨/ ٢٢، ٢٣).

(٢) «حسن المحاججة في بيان أن الله تعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه» (ص١٦)، سعيد فودة.

ثم هو يقول: «نسألهم: قبل أن يخلق الله العالم، هل كان خارج العالم أو داخله؟! إن قالوا: داخل العالم، فيقال لهم: فالعالم غير موجود بعد، وإن قالوا خارج: فكذلك العالم غير موجود، فكيف يكون خارجه أو داخله»(١).

ولعمري لم أرَ قولًا هو أنْوَكَ أو أبلد مِن هذا، فإن الغلط هنا ليس في أي إجابة من الإجابات، بل الغلط والخطأ والسفسطة والتناقض كله في السؤال ومَن سأله، فقَبل أن يخلق الله الشيء، لم يكن شيء غيره، فلا يُقال: هو داخل الشيء أو خارجه إلا بعد خلقه للشيء، فإن خلَق الله الشيء، فيُقال حينها: إما أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ قد خلق الشيء خارجه، أو خلق الشيء داخله.

ولنظهر بَلادةَ هذا القول فلنفترض وجود كتاب، ولا شيء غير الكتاب، أيصح أن يُقال: إن الكتاب في البيت؟! فإن لم يكن هناك بيتٌ لم يصح أن يُقال: الكتاب في البيت ولا خارجه؛ فالغلط عند السائل الذي افترض الداخلية والخارجية في موجود واحد.

بل من المعلوم بصريح العقل والضرورة التي لا يجادل فيها إلا من عميت بصيرته في أن تداخل الشيء في الشيء، وخروج الشيء من الشيء لا يصح إلا بوجود الشيئين، فالعدم ليس بشيء، إلا لو كان فودة معتزليًّا.

ثم هو يقول بعد ذلك: «ونلزمهم أن يقولوا: الله في هذه الحالة لا خارج العالم ولا داخله، وإن أنكروا هذا أقروا علىٰ أنفسهم بالجهل»(٢).

قلت: لم أتوقع هذه البلادة صراحةً في بداية قراءتي لتلك الرسالة، فهذه هي الحجة الرئيسة التي بنىٰ عليها هذا الشخص رسالته.

---

(١) «حسن المحاججة في بيان أن الله تعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه» (ص١٦)، سعيد فودة.

(٢) «حسن المحاججة في بيان أن الله تعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه» (ص١٦)، سعيد فودة.

وقوله ذاك كمثل قول القائل: هل الشيء داخل العدم أم خارجه؟! وهو سؤال معلوم بصريح العقل فساده، فإن العدم ليس بشيء أصلًا حتىٰ يُقال: إن الشيء بداخله أو خارجه، فالعالم كان عدمًا، فهو ليس بشيء حتىٰ يُقال: إن الله سبحانه لا كان داخله ولا كان خارجه.

وهذا كقول قائل: إن المبنىٰ الفلاني لم يوجَد بعدُ، وأنا الآن لست داخله ولا خارجه، فإن وُجِد المبنىٰ يجب أن تقرر كذلك أنني ما زلت لا داخل المبنىٰ ولا خارجه!

۞ سادسًا: أحمد خيري العمري:

هو الآخر طبيب جهمي كعمرو شريف، وهو فيه من الجهل والتعالم ما جعله يتأول معنىٰ عرش الرحمن بأنه: «البُعد الذي تجتمع فيه كل القوانين التي وضعها عَزَّوَجَلَّ، ومن خلالها يتم التحكم بكل شيء»، أي أن عرش الرحمن هو ما أشبه «بغرفة العمليات، أو غرفة السيطرة»(١)!

وهو ينكر كافة الصفات الذاتية الخبرية لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ويؤولها تأويلات عجيبة لم يأت بها قبله عالِم سنِّي، ولا حتىٰ جهمي، ولا حتىٰ «مفكر» آخر؛ ولذلك يرد أحاديث الآحاد التي تثبت صفات الله عَزَّوَجَلَّ.

حتىٰ إنَّه قدح في سيدنا أبي هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ مع محاولة بائسة للخروج من اتهام القدح، وكان سياق حديثه عن الحديث الشريف: «**خلق الله آدم علىٰ صورته، طوله ستون ذراعًا، فلما خلقه قال: اذهب فسلم علىٰ أولئك النفر من الملائكة، جلوسٌ، فاستمع ما يحيونك؛ فإنها تحيتك وتحية ذريتك، فقال: السلام عليكم، فقالوا: السلام عليك ورحمة الله، فزادوه: ورحمة الله، فكل من يدخل الجنة علىٰ صورة آدم، فلم يزل الخلق ينقص بعدُ حتىٰ الآن**»(٢).

فقال العمري نصًا: «**نحن إذًا أمام خبر واحد لفظه متطابق مع اللفظ التوراتي**، وفيه شبهة تجسيمية واضحة حاول البعض التخلص منها عبر القول بأن الضمير في «صورته» يعود إلىٰ آدم، ليكون المعنىٰ: «خلق الله آدم علىٰ صورة آدم»، وهو معنىٰ أراه بعيدًا، **وأرىٰ أن التعامل مع هذا الحديث باعتباره متأثرًا بإسرائيليات أهل الكتاب أمر أقل تكلفًا**

(١) «ليطمئن عقلي» (ص١٥٤)، أحمد خيري العمري.

(٢) «صحيح البخاري» (٦٢٢٧).

ولا يمس بالبخاري ولا بأبي هريرة ولا بحجية أحاديث الآحاد ولا بمنظومة الحديث النبوي الشريف»(١).

ولا أعقل كيف أن ذلك ليس بقدح في أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؟ ألا يعني قوله: أن أبا هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قد وضع حديثًا لا أصل له على لسان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ متأثرًا بأصله اليهودي؟! ثم هو ينكر باللفظ القدح في البخاري وأبي هريرة وأحاديث الآحاد، وهو في حقيقة كتابه يستنكر الأحاديث التي ظنها تحتوي تشبيهًا بحجة أنها أحاديث آحاد.

وبالطبع فإن العمري كغيره من هؤلاء «المفكرين» لديهم خلل وأخطاء في كافة التقريرات الأساسية والأصول التي عليها أهل السُّنَّة والجماعة، وعلى ذلك فهو ينكر المكان والزمان خارج العالم.

قال: «وبنفس الطريقة ومن باب أولى، فإن الله، بما أنه خارج قوانين الحجم والطول وما إلى ذلك، **فإنه خارج مسألة الزمان والمكان هذه برُمَّتِها**»(٢).

وهذا بالاطراد مع أصوله المثالية الجهمية في نفي الصفات والفاعلية والعلو والاستواء لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

---

(١) «ليطمئن عقلي» (ص١٦٤)، أحمد خيري العمري.

(٢) «ليطمئن عقلي» (ص١٦٨)، أحمد خيري العمري.

❁ **سابعًا: سيد قطب:**

بالطبع خالف سيد قطب كذلك في هذه المباحث كما خالف في مبحث الصفات عمومًا، فأنكر وجود المكان والزمان خارج العالم، وهو بذلك يخالف أصول أهل السُّنَّة والجماعة، ولا أعلم إن كان قد تاب عن ذلك أم لا، فهو شخصية ثارت حولها الكثير من النقاشات والمناوشات، وقد مر بمراحل تحوُّل عقدية كثيرة في حياته، ولا أعلم إن كان قد تراجع عن تأويله لصفات الرب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أم لا، ولكننا مع هذا نحذر من أخطائه العقدية، ولا ننصح طلبة العلم من غير المؤسَّسين عقديًّا قراءة كتبه هو وغيره من المفكرين.

قال في «ظلاله»: «فإنه ما من مرة وقفت أمام آية تذكر الوحي أو حديث، لأتأمل هذا الاتصال إلا أحسستُ له رجفة في أوصالي.. كيف؟ كيف يكون هذا الاتصال بين الذات الأزلية الأبدية التي ليس لها حيز في المكان ولا حيز في الزمان، المحيطة بكل شيء، والتي ليس كمثلها شيء. كيف يكون هذا الاتصال بين هذه الذات العلية وذات إنسان متحيزة في المكان والزمان، محدودة بحدود المخلوقات، من أبناء الفناء؟! ثم كيف يتمثل هذا الاتصال معاني وكلمات وعبارات؟»(١).

إلىٰ أن قال: «وكيف تطيق ذات محدودة فانية أن تتلقىٰ كلام الله الأزلي الأبدي الذي لا حيز له ولا حدود؟ ولا شكل له معهود؟

ولكني أعود فأقول: وما لك تسأل عن كيف؟ وأنت لا تملك أن تتصور إلا في حدود ذاتك المتحيزة القاصرة الفانية؟! لقد وقعت هذه الحقيقة وتمثلت في صورة. وصار لها وجود هو الذي تملك أن تدركه من وجود.

---

(١) «في ظلال القرآن» (ج٥ (ص٣١٧٠)، سيد قطب.

ولكن الوهلة والرجفة والروعة لا تزول! إن النبوة هذه أمر عظيم حقًّا. وإن لحظة التلقي هذه لعظيمة حقًّا.

تلقي الذات الإنسانية لوحي من الذات العُلوية.. أخي الذي تقرأ هذه الكلمات، أأنت معي في هذا التصور؟! أأنت معي تحاول أن تتصور؟! هذا الوحي الصادر من هناك. أأقول: هناك؟! كلَّا. إنه ليس هناك «هناك»! الصادر من غير مكان ولا زمان، ولا حيز ولا حد ولا جهة ولا ظرف. الصادر من المطلق النهائي، الأزلي الأبدي، الصادر من الله ذي الجلال إلىٰ إنسان»(١).

أي أن سيد قطب يؤمن بأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا في مكان، وعليه فإنه علىٰ الأغلب يعتقد أن المكان أمر وجودي له وجود خارج الذهن حادث مع الزمن بهذا الاعتبار، وهذا كما بيَّنا مخالف لما عليه تقريرات أهل السُّنَّة، فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فوق العالم علىٰ العرش بذاته، وعنده أزمنة غير زماننا.

وهذا المنهج عام في كتبه، فنجده قد تأول آية الاستواء، فقال: «﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]: والاستواء علىٰ العرش كناية عن غاية السيطرة والاستعلاء»(٢).

أي أنه لا يؤمن بأن الرحمن سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فوق العالم وعلىٰ العرش بذاته.

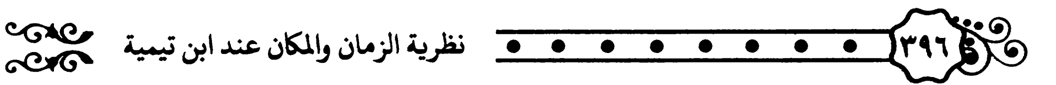
ثم هو له ما هو أسوأ من ذلك، ففي كتابه «في ظلال القرآن» ما يوحي باعتقاده بوَحدة الوجود(٣)، وما يوحي باعتقاده بخلق القرآن(٤)، وبناءً علىٰ ذلك فقد حذر عدد من

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق (ج٤/ ص٢٣٢٨).

(٣) انظر: المرجع السابق (٦/ ٣٤٧٩)، و(٦/ ٤٠٠٢)، و(٦/ ٤٠٠٣)، ومع هذا فإن البعض قد برأه بنصوص قطعية الدلالة في نفيه وَحدة الوجود في مواضع أخرىٰ، ولعل أسلوبه الأدبي في هذه المواضع المذكورة هو الذي أوحىٰ بتقريره وحدة الوجود، عفا الله عنه.

(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ٣٨)، و(٤/ ٢٢٤٩) و(٤/ ٢٢٥٠)، و(٥/ ٣٠٠٦).



العلماء الكرام مِن كتبه التي يقرؤها الشباب بدافع من الحماس، وممن حذر من كتبه: عبد العزيز بن باز رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ومحمد ناصر الدين الألباني رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ومحمد بن صالح العثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وصالح بن فوزان الفوزان، وغيرهم.

ولعله قد تاب من ذلك كما يزعم البعض.

ثامنًا: محمد قطب:

لا تخلو مؤلفات أخيه كذلك من خلل، فقد خالف في بعض الأصول المقررة، ويتضح هذا جليًّا في كتابه «الإنسان بين المادية والإسلام»؛ فجعل المادية نقيضًا للإسلام، وقد بيَّنا خطأ هذا الطرح وآثاره المحتملة وما يخاف من عواقبه في غير هذا الموضع.

ثم عن المكان والزمان خارج العالم يقول: «وكذلك فإن الإسلام أخرجهم من النظرة القريبة التي كانت تنتهي إليها مصالحهم في الأرض، إلىٰ نظرة بعيدة بعيدة... أبعد من أي مدىٰ يمكن أن يعيش له الإنسان في الأرض، لأنه يتجاوز الزمان كله، والمكان كله، إلىٰ ما وراء الزمان والمكان... إلىٰ اليوم الآخر، الذي لا يعرف أحد موقعه من الزمان والمكان، ولكنه واقع لا ريب فيه»(١).

ثم في موضع آخر قال: «وطاقة الروح -وحدها- في كيان الإنسان، هي التي لا تعرف الحدود والقيود، لا تعرف الزمان والمكان، لا تعرف البدء والنهاية، لا تعرف الفناء.. هي وحدها التي تملك الاتصال بما لا يدركه الحس ولا يدركه العقل. وحدها التي تملك الاتصال بالخلود الأبدي والوجود الأزلي.. تملك الاتصال بالله، كما أنها هي التي تملك الاتصال بالوجود كله من وراء حواجز الزمان والمكان»(٢).

أي أنه بذلك ينكر أي وجود حقيقي للمكان والزمان في العالم الآخر، وهذا مخالف قطعًا لما تقرر سابقًا، وذلك ليس إلا اطرادًا مع أصوله المثالية، وهي تلك الأصول الجهمية التي عليها مدار عقيدة المعتزلة والفلاسفة والأشاعرة وغيرهم.

---

(١) «رؤية إسلامية لأحوال العالم المعاصر» (ص١٧٧)، محمد قطب.

(٢) «منهج التربية الإسلامية» (ج١/ ص٤١)، محمد قطب.

أما قوله: «بما لا يدركه الحس ولا يدركه العقل» فهو تعبير عن أصوله المثالية التي تثبت وجودًا لا محسوسًا خارج الذهن، وقد خط هذه الأصول بوضوح في غير موضع من كتبه.

فقال: «الاتجاه المنسلخ من الدين، المتجه إلىٰ المادية، لم يقفز دفعة واحدة من الروحانية الدينية إلىٰ المادية اللادينية... ولكنه كان في كل قفزة يتجه إلىٰ المادية أكثر، ويبعد عن الله أكثر»(١)؛ فهو قد وضع الأنطولوجية المادية والإسلام موضع النقيضين، وبناءً علىٰ تلك الأصول المثالية قد أنكر أن يكون الوجود الخارجي هو ما يتعلق بالحواس فقط كما قرره السلف.

فقال: «إن الحيوان يعيش في حدود ما تدركه الحواس فحسب، وعالَمه محصور في ذلك النطاق. ولكن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ كرَّم الإنسان فلم يحصره في حدود ما تدركه حواسه فحسب، وإنما فسح آفاقه ووسعها، ومنحه تلك الخاصية، وهي القدرة علىٰ الإيمان بما لا تدركه الحواس، فأصبحت نفسه أرحب وأعمق من الحيوان وأصبحت آفاقه أوسع وأعلىٰ.

والجاهلية المعاصرة تريد أن ترد الإنسان حيوانًا وتحصره في نطاق ما تدركه حواسه فحسب!»(٢).

وهذا التقرير مخالف قطعًا لما قرره السلف؛ لأن ما ليس قابلًا للحس فهو معدوم، ونذكركم بقول علمائنا الكرام في هذا، حيث قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن أهل السُّنَّة

(١) «مذاهب فكرية معاصرة» (ص٢٦٢)، محمد قطب.

(٢) «ركائز الإيمان» (ص٤٦٣)، محمد قطب.

والجماعة المقرين بأن الله تعالىٰ يُرىٰ متفقون علىٰ أن ما لا يمكن معرفته بشيء من الحواس فإنما يكون معدومًا لا موجودًا»(١).

وقال عثمان بن سعيد الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لأن قولكم: لا تدركه الحواس معناه عندكم أنه لا شيءٌ، لما قد علمتم وجميع العالمين أن الشيء الذي يقع عليه اسم لا يخلو من أن يدرك بكل الحواس أو ببعضها، وأنَّ لا شيء لا يدرك بشيء من الحواس في الدنيا ولا في الآخرة، فجعلتموه لا شيء»(٢).

ولعله يعني بالغير محسوس هو ما لا يُدرك بالحواس في الحياة الدنيا!، إلا أن إطلاق مثل هذا القول ينصر الأصول المثالية للفِرق المخالفة لأهل السُّنَّة؛ ولذلك فقد نقول: إن قصده الحقيقي قد لا يكون خاطئًا علىٰ الإطلاق، إلا أن قوله ليس قولًا دقيقًا، وتحري الدقة في مثل تلك المباحث أمر واجب وليس فضلًا.

(١) «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (٢/ ٣٥١).

(٢) «نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد علىٰ المريسي الجهمي العنيد فيما افترىٰ علىٰ الله عَزَّوَجَلَّ من التوحيد» (ج١/ ص٤٣٠).

تاسعًا: محمد الغزالي:

يخالف كذلك محمد الغزالي في إثبات المكان والزمان خارج العالم، وعليه فإنه ينفي العلو الحقيقي لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فوق العالم، وذكر ذلك في كتابه «نحو تفسير موضوعي» أثناء تفسيره للآية الكريمة: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلىٰ: ١]، فقال: «علو المكانة أشرف من علو المكان، وعندما نصف ربنا -تبارك اسمه- بالعلو فإنما نعني **رفعة القدر وسمو الذات**... ولا شك أن الرحمن علىٰ العرش استوىٰ، وأن العرش يسع العوالم كلها، ولكن **شئون الزمان والمكان** وخواص المادة شأن آخر غير ما ينبغي لله العلىٰ الكبير!»(١).

ثم هو قد تأول الكرسي في غير موضع، فقال: «والجملة السابقة في وصف الكرسي تشير إلىٰ علو الذات»(٢).

وذلك بالرغم من قوله: «ونحن لا ندرىٰ ما الكرسي؟ ولا نكلف بِاكْتِناهِ ذلك»(٣).

وقد قررنا مخالفة هذه الأقوال لمنهج أهل السُّنَّة والجماعة الذي يثبتون العلو المكاني بالمعنىٰ العدمي للمكان فوق العالم.

ثم هو قد قرر كلام الفلكي الفرنسي كميل فلامريون «Camille Flammarion» في كتابه «الله في الطبيعة» حين قال: «هو قيوم لا نهائي منزه عن الزمان والمكان»(٤).

---

(١) «نحو تفسير موضوعي» (ج٢/ ص١٤)، محمد الغزالي.

(٢) «الجانب العاطفي من الإسلام» (ص٢٣)، محمد الغزالي.

(٣) المرجع السابق (ص٢٢).

(٤) «الشهادتان» (ص١٥) محمد الغزالي.

وفي موضع آخر قرر ذلك، فقال: «إن خالق المكان والزمان لا يحويه زمان ولا مكان»(١).

وهو قد أكثر من التناقض في مبحث الصفات بشكل عام، فتارة تجده يتأول آيات الصفات في كتبه، وتارة تجده ينسب مقالة التفويض للسلف الكرام(٢).

وقد أنكر معنىٰ العرش حقيقةً والاستواء عليه، فقال: «كلمة العرش كلمة لا يستطيع البشر أن يدركوا حقيقتها، ولذلك فإن التوقف عندها من التكلف الذي نهينا عنه، لكن الانطباعات التي تستقر في النفس عندما نسمع الكلمة: **أن الله جل شأنه نافذ الكلمة في مملكته الرحبة، وأن سلطانه موطَّد في الأرض والسماء، ما يجرؤ بشر ولا مَلَك أن يعترضه ولا أن يقف في طريقه، وأن علمه شامل مستوعب تستوي فيه الأزمنة**... فإذا قيل: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] فالانطباع العام **أنه المَلِك الذي استقر ملكه، وتوطد سلطانه، واستبحرت معرفته**، واستفاضت نعماؤه، وأن أزِمَّة الأمور في هذا المُلك من أعلاه إلي أدناه لا يفلت أمر منها من الله عَزَّوَجَلَّ»(٣).

وهذا كله من التأويل الباطل الذي يُرَد إلىٰ مقدمة فاسدة، وهي حدوث جنس المكان والزمان مع العالم، وعليه فينزه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عن العلو بالذات لتنزيهه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عن الجهة التي هي من لوازم المخلوق، وهذا بالاطراد مع أصل مثالي استقاه من المتكلمين والفلاسفة، وهو إثبات موجود خارج الذهن لا يُعرَف بشيء من الحواس الخمس، وهو المكان والزمان.

---

(١) «المحاور الخمسة للقرآن الكريم» (ص١٥)، محمد الغزالي.

(٢) انظر: «تراثنا الفكري في ميزان العقل والشرع» (ص٥٥)، محمد الغزالي.

(٣) «خطب الشيخ محمد الغزالي» (ج٥/ ص٥٣).

۞ كلمات في خاتمة الفصل:

ثم أقول في نهاية هذا الفصل: إن هذا غَيضٌ مِن فَيض، فإن كثيرًا من المعاصرين من هؤلاء «المفكرين» ومِن غيرهم قد أخطئوا في هذه المباحث في جُلِّ كتاباتهم، وما هذا الفصل إلا تنبيه من طالب علم لإخوانه من طلبة العلم.

ولربما كان يقصد بعضهم بعدم قابلية بعض الأشياء للحواس، هو عدم قابليتها لنا في الحياة الدنيا وعالَم الشهادة فقط!، ولكن هذا ليس دقيقًا - أيضًا-، وتحرِّي الدِّقَّة في مثل تلك المباحث أمر واجب وليس تفضلًا، إلا أن مخالفاتهم الواضحة في إثبات صفات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ثابتة عنهم، فحتىٰ لو قصدوا أن بعض الأشياء غير قابلة للحس في الحياة الدنيا فقط وغضضنا الطرف عن عدم دقة هذا التقرير، فإنهم لا يثبتون علو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ حقيقةً، ولا يثبتون وجود زمان قبل هذا العالم، وغير ذلك من المخالفات الواضحة.

ولا يهمنا مع ذلك أشخاصهم ولا نواياهم، بل ما أردنا إلا إبراز المخالفات الشرعية في مؤلفاتهم، بغض النظر عن نوايا هذا أو ذاك، وبغض النظر عن القيمة العلمية لهذا وذاك، فحتىٰ مؤلفات العلماء لا تخلو من خطأ وزلل.

في الختام:

الحمد لله الكريم العظيم، نشهد أنه في السماء، ونشهد أنه علىٰ عرشه بذاته، ونشهد أنه فوق العالم، ونؤمن بمعاني صفاته الذاتية كلها، ونشهد أنه خلق الكون في ستة أيام غير أيامنا الأرضية، ونشهد أنه فعَّال لما يريد أزلًا، ونشهد أنه لم يزل فاعلًا بإرادته ومشيئته، ونشهد أنه منزَّه عن كل نقص، ونشهد أن جنس نعمه لا يزول ولا يبيد في الجنة، ونشهد أنه وعد المؤمنين بجنة الخلد التي لا تبيد فيها نعمه، ونشهد أن رسولنا الكريم وعدنا برؤية وجه ربنا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ الكريم كما نرىٰ القمر، ونشهد أنه يكلم عباده المؤمنين، ونشهد أنه لم يكن في وقت من الأوقات معطَّلًا أبدًا، ونشهد أن صفاته ليست حادثة، ونشهد أنه الرحمن الرحيم الذي لا إله غيره.

ثم أعيد فأقول: إن المقرر في هذا الكتاب لا يصح مُفاتحة العوام فيه إلا لضرورة، فبرغم أن الشائع عند بعض الناس هو إيمانهم بالوجود الخارجي للزمان والمكان، وأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ليس في مكان ولا في زمان، إلا أن مفاتحتهم في هذه المباحث دون تفصيل كافٍ قد يكون فيه ضرر أكبر من نفع؛ لأنها مباحث دقيقة يستصعبها الذهن كما أوردنا، وما صنَّفت هذا المصنَّف إلا لتنبيه طلبة العلم لاستيعاب محورية مصطلحي الزمان والمكان في المباحث العقدية.

وكما قلتُ في المقدمة: لا يُفهم من ذلك أني لا أجيز مفاتحة الناس في تلك المباحث مطلقًا، بل لا أجيزه في حال كان المخالف يثبت لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ما أثبته في كتابه من علو واستواء ورؤية دون الخوض في دقائق قد يحتار فيها ذهنه، أما من خالف في إثبات ما أثبته الله لنفسه فيجب علىٰ طالب العالم نصيحته وبيان مصدر الغلط عنده، وإن تطلب الأمر الدخول في كافة التفاصيل الدقيقة والجدال فيها.

فمدار الأمر أن يثبت المخالف ظاهر الكتاب والسُّنَّة، وليس في إثبات الحوادث بلا بداية ولا إثبات الحيِّز والاتجاه العدميين ولا إثبات الوجود الذهني للزمان وغير ذلك.

والحمد لله الغفور الرحيم الذي أسأله المغفرة عن الخطأ والزلل، والحمد لله العظيم العليم الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله العلي العظيم.

أحمد عصام النجار

يوم السبت، الحادي عشر من صفر، عام ١٤٤٣هـ

الموافق الثامن عشر من سبتمبر عام ٢٠٢١م



المراجع العربية

١- **أساس التقديس في علم الكلام**، فخر الدين الرازي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - لبنان، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٢- **الرد الجميل لإلهية عيسىٰ بصريح الإنجيل**، أبو حامد الغزالي، تحقيق: أبي عبد الله السلفي - الداني آل زهوي، المكتبة العصرية - بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٠هـ.

٣- **الأشباه والنظائر**، زين الدين ابن نجيم، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٤- **أسنىٰ المطالب في شرح روض الطالب**، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، دار الكتاب الإسلامي.

٥- **فتاوىٰ ومسائل ابن الصلاح**، ومعه آداب المفتي والمستفتي، ابن الصلاح.

٦- **الأشباه والنظائر**، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

٧- **زغل العلم**، شمس الدين الذهبي، تحقيق: محمد بن ناصر العجمي، مكتبة الصحوة الإسلامية.

٨- **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، أبو زكريا النووي، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - عمان، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

٩- **سير أعلام النبلاء**، شمس الدين الذهبي، ط الرسالة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

١٠- **موسوعة الألباني في العقيدة**، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، صنعاء - اليمن، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

١١- **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**، أحمد عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٢- **الرد علىٰ المنطقيين: نصيحة أهل الإيمان في الرد علىٰ منطق اليونان**، أحمد عبد الحليم ابن تيمية، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

١٣- **درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، أحمد عبد الحليم ابن تيمية، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

١٤- **التفسير من مجموع الفتاوىٰ لشيخ الإسلام ابن تيمية.**

١٥- **العقود الذهبية علىٰ مقاصد العقيدة الواسطية**، سلطان عبد الرحمن العميري، دار مدارج للنشر، السعودية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م.

١٦- **بدائع الفوائد**، ابن قيم الجوزية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

١٧- **مجموع الفتاوىٰ**، أحمد عبد الحليم ابن تيمية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

١٨- **رسالة في أصول الدين**، أحمد عبد الحليم ابن تيمية.

١٩- **بغية المرتاد في الرد علىٰ الفلاسفة والقرامطة الباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد**، أحمد عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: موسىٰ الدويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.

٢٠- **الإنسان بين المادية والإسلام**، محمد قطب.

٢١- **ركائز الإيمان**، محمد قطب.

٢٢- **حوار مع صديقي الملحد**، مصطفىٰ محمود، مكتبة مصر، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م.

٢٣- **رحلتي من الشك إلىٰ اليقين**، مصطفىٰ محمود، مكتبة مصر، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.

٢٤- **الإسلام بين الشرق والغرب**، علي عزت بيجوفيتش.

٢٥- **الصراع بين الإيمان والمادية**، أبو الحسن الندوي.

٢٦- **المادية الديالكتيكية**، ف. آفاناسييف، ترجمة: ماهر لقطينة، دار ابن خلدون، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ، ١٩٧٦م.

٢٧- **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**، شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، الرياض - المملكة العربية السعودية.

٢٨- **مجموع فتاوىٰ ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين**، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن - دار الثريا، ١٤١٣هـ.

٢٩- **موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ومنهجه في عرضها**، د. صالح بن غرم الله الغامدي، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض- السعودية.

٣٠- **الرسالة التدمرية**، أحمد عبد الحليم ابن تيمية، المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧ م.

٣١- **الانتصار للتدمرية**، تدعيم لمقاصدها ونقد الاعتراضات الأشعرية المعاصرة عليها، ماهر أمير عبد الكريم، مركز تفكر للبحوث والدراسات.

٣٢- **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية**، ابن بطة العكبري، دار الكتب العلمية - بيروت.

٣٣- **معالم التنزيل**، أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة، تحقيق: خالد عبد الرحمن وخالد سوار.

٣٤- **موسوعة المذاهب الفكرية المعاصرة**، الدرر السنية.

٣٥- **المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم منها**، د. غالب بن علي عواجي، المكتبة العصرية الذهبية - جدة، الطبعة: الأولىٰ ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

٣٦- **تفسير القرآن العظيم**، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٩هـ.

٣٧- **الموسوعة الفلسفية**، بإشراف: روزنتال، يودين، ترجمة: سمير كرم، مراجعة: صادق جلال العظم، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.

٣٨- **تنبيه الرجل العاقل علىٰ تمويه الجدل الباطل**، أحمد عبد الحليم ابن تيمية، دار عالم الفوائد - مكة المكرمة، الطبعة الأولىٰ، شوال ١٤٢٥هـ.

٣٩- **مسألة في توحيد الفلاسفة**، أحمد عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: مبارك بن راشد الحثلان، دار الفتح للدراسات والنشر، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م.

٤٠- **مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية**، علق عليه: السيد محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي.

٤١- **الإيمان**، أحمد عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، عمان - الأردن، الطبعة الخامسة، الخامسة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٤٢- **المطلع**، شرح إيساغوجي في علم المنطق ومعه حاشية الشهاب القليوبي، دار التقوىٰ، دمشق - سوريا، الطبعة الأولىٰ، ١٤٤١هـ-٢٠٢٠م.

٤٣- **التقريب لحد المنطق**، والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، تحقيق: إحسان عباس، دار مكتبة الحياة - بيروت.

٤٤- **الأساس في المنطق**، أثير الدين الأبهري، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م.

٤٥- **ألف باء مادية جدلية**، فاسيلي بودستنيك وأوفشي ياخوت، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ، ١٩٧٩م.

٤٦- **الإكليل في المتشابه والتأويل**، أحمد عبد الحليم ابن تيمية، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية - مصر.

٤٧- **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، أحمد عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: علي بن حسن - عبد العزيز بن إبراهيم - حمدان بن محمد، دار العاصمة، السعودية، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

٤٨- **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، أبو الحسن علي الأشعري، تحقيق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٤٩- **الرد علىٰ الزنادقة والجهمية**، أبو عبد الله أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد حسن راشد، المطبعة السلفية - القاهرة.

٥٠- **نقد العقل المحض**، عمانوئيل كانط، ترجمة: موسىٰ وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان.

٥١- **موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية**، يوسف سمرين، دار فارس، ١٤٤٢هـ- ٢٠٢١م.

٥٢- **نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود**، يوسف سمرين، مركز الفكر الغربي، الرياض - السعودية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٤١هـ-٢٠٢٠م.

٥٣- **جامع البيان في تأويل القرآن**، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٥٤- **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، أبو محمد بن الفراء البغوي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٠هـ.

٥٥- **مفاتيح الغيب**، فخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ.

٥٦- **مسألة حدوث العالم**، أحمد عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: يوسف بن محمد مروان بن سليمان الأزبكي المقدسي، دار البشائر الإسلامية - بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

٥٧- **منهج ابن تيمية المعرفي**، عبد الله الدعجاني، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، الطبعة الثالثة، ١٤٤١هـ-٢٠٢٠م.

٥٨- التدمرية: **تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع**، أحمد عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: د. محمد بن عودة السعوي، مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة السادسة، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٥٩- **الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية**، عمر بن علي البزَّار، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٠هـ.

٦٠- **العقود الدرية في ذكر بعض مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية**، ويليه الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية للبزَّار، تحقيق: علي محمد العمران، وفق منهج العلامة بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عطاءات العلم، الطبعة الثالثة، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م.

٦١- **شرح حديث النزول**، أحمد عبد الحليم ابن تيمية، المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الخامسة، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

٦٢- **الصفدية**، أحمد عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، مصر، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

٦٣- **شرح الأصبهانية**، تحقيق: محمد بن عودة السعوي، مكتبة دار المنهاج - الرياض، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٠هـ.

٦٤- **دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية: عرض ونقد**، د. عبد الله بن صالح الغصن، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٦٥- **موسوعة العقيدة والأديان والفرق والمذاهب المعاصرة**، تصنيف: مجموعة من الأكاديميين والباحثين المتخصصين في جامعات العالم، مراجعة وتقديم: عدد من كبار العلماء في العالم الإسلامي، إشراف: الأمير الدكتور سعود بن سلمان آل سعود، دار التوحيد للنشر، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٩هـ.

٦٦- **كتاب التعريفات**، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٦٧- **موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة**، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، مصر.

٦٨- **موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب**، جيرار جهامي، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٦٩- **المعجم الفلسفي (بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية)**، جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب - بيروت، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٧٠- **شرح العقيدة الطحاوية**، صدر الدين ابن أبي العز الحنفي الدمشقي، دار السلام للطباعة والنشر، الطبعة المصرية الأولى، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٧١- **مصطلحات في كتب العقائد**، محمد إبراهيم الحمد، دار ابن خزيمة، الطبعة الأولى.

٧٢- **قدم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة**، مع بيان من أخطأ في المسألة من السابقين والمعاصرين، كاملة بنت محمد بن جاسم بن علي آل جهام الكواري، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن - عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٧٣- **الموسوعة العقدية**، الدرر السنية.

٧٤- **كتاب معارج القبول بشرح سلم الوصول**، حافظ بن أحمد بن علي الحكمي، تحقيق: عمر بن محمود أبي عمر، دار ابن القيم - الدمام الطبعة الأولىٰ، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠ م.

٧٥- **رسالة في الرد علىٰ ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها**، بهاء الدين الإخميمي، تحقيق: سعيد فودة، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٧٦- **شرح حديث النزول**، تقي الدين ابن تيمية، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

٧٧- **حسن المحاججة في بيان أن الله تعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه**، سعيد فودة، دار الإمام النووي، عمان، الأردن، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٧٨- **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، ابن قيم الجوزية، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

٧٩- **النقض علىٰ المريسي**، عثمان بن سعيد الدرامي، تحقيق: أَبي عَاصِم الشَّوَامِي الأَثَرِي، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

٨٠- **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ابن قيم الجوزية، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٢هـ.

٨١- **الرد علىٰ المنطقيين**، أحمد عبدالحليم ابن تيمية، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين، شركة الريان، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ٢٠١٧م.

٨٢- **الرد علىٰ الجهمية**، عثمان بن سعيد الدرامي، تحقيق: أبي عاصم الشوامي الأثري، المكتبة الإسلامية، القاهرة - مصر، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

٨٣- **اعتقاد الأئمة الأربعة**، محمد بن عبد الرحمن الخميس، دار العاصمة - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٨٤- **الفقه الأكبر**، أبي حنيفة النعمان، مكتبة الفرقان - الإمارات العربية، الطبعة الأولىٰ، ١٣١٩هـ- ١٩٩٩م.

٨٥- **اجتماع الجيوش الإسلامية علىٰ حرب المعطلة والجهمية**، ابن قيم الجوزية، تحقيق: زائد بن أحمد النشيري، دار عالم الفوائد - مكة المكرمة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣١هـ.

٨٦- **الرد علىٰ الجهمية والزنادقة**، أبو عبد الله أحمد بن حنبل، تحقيق: صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ.

٨٧- **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ.

٨٨- **الفتاوىٰ الحديثية**، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، دار الفكر.

٨٩- **نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد علىٰ المريسي الجهمي العنيد فيما افترىٰ علىٰ الله عَزَّوَجَلَّ من التوحيد**، أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي السجستاني، تحقيق: رشيد بن حسن الألمعي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٩٠- **النبوات**، أحمد عبدالحليم ابن تيمية، تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

٩١- **جامع البيان في تأويل القرآن**، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠ م.

٩٢- **الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي**، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني

وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤ م.

٩٣- **مجموعة الرسائل والمسائل**، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، علق عليه: السيد محمد رشيد رضا، الناشر: لجنة التراث العربي.

٩٤- **مجموع فتاوىٰ ابن باز**، أشرف علىٰ جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر.

٩٥- **شرح مشكل الآثار**، أبو جعفر الطحاوي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٩٦- **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسىٰ بن مهران الأصبهاني، الناشر: السعادة، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

٩٧- **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠ م.

٩٨- **ذيل طبقات الحنابلة**، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، المحقق: د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الناشر: مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥ م.

٩٩- **البداية والنهاية**، المؤلف: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، الناشر: دار الفكر، عام النشر: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

١٠٠- **التبيان في أيمان القرآن**، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، المحقق: عبد الله بن سالم البطاطي، الناشر: دار عالم الفوائد - مكة المكرمة، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٩هـ.

١٠١- **الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة**، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، المحقق: علي بن محمد الدخيل الله، الناشر: دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨هـ.

١٠٢- **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ابن رشد الحفيد، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، تحقيق: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٤م.

١٠٣- **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري.

١٠٤- **رسائل الجاحظ الكلامية**، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، تقديم وشرح: د. علي بو ملحم، الناشر: دار ومكتبة الهلال - بيروت، تاريخ الطبع: ٢٠٠٢م.

١٠٥- **رسائل العز بن عبد السلام في التوحيد**، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، المحقق: إياد خالد الطباع، الطبعة: الأولى، الناشر: دار الفكر - دمشق، دار الفكر المعاصر - بيروت، ١٤١٥هـ.

١٠٦- **تفسير القرآن**، وهو اختصار لتفسير الماوردي، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، المحقق: الدكتور عبد الله بن إبراهيم الوهبي، الناشر: دار ابن حزم - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

١٠٧- **تنزيه القرآن عن المطاعن**، القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسد أبادي، الناشر: دار النهضة الحديثة - بيروت، عام النشر: ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

١٠٨- **متشابه القرآن**، القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسد أبادي.

١٠٩- **المنية والأمل**، القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسد أبادي، أبو الحسين المعتزلي، تحقيق: الدكتور سامي النشار - الدكتور عصام الدين محمد، الناشر: دار المطبوعات الجامعية - الإسكندرية، ١٩٧٢ م.

١١٠- **الملل والنحل**، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، الناشر: مؤسسة الحلبي.

١١١- **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة.

١١٢- **المطالب العالية من العلم الإلهي**، فخر الدين الرازي، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقا، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

١١٣- **أصول وتاريخ الفرق الإسلامية**، مصطفىٰ بن محمد بن مصطفىٰ، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣ م.

١١٤- **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور، الناشر: دار الآفاق الجديدة - بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م.

١١٥- **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، طاهر بن محمد الأسفراييني، أبو المظفر، المحقق: كمال يوسف الحوت، الناشر: عالم الكتب - لبنان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

١١٦- **شرح المقاصد في علم الكلام**، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني الشافعي، دار المعارف النعمانية، باكستان، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

١١٧- **شرح المقاصد في علم الكلام**، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠١١م.

١١٨- **أبكار الأفكار في أصول الدين،** أبو الحسن علي بن أبي علي محمد الآمدي، تحقيق: أ. د. أحمد محمد المهدي، الناشر: دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤ م.

١١٩- **غاية المرام في علم الكلام،** أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، الناشر: المجلس الأعلىٰ للشئون الإسلامية - القاهرة.

١٢٠- **الشامل في أصول الدين،** عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

١٢١- **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السُّنَّة والجماعة،** عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين، تحقيق: فوقية حسين محمود، الناشر: عالم الكتب - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

١٢٢- **معالم أصول الدين،** أبو عبد الله محمد بن عمر التيمي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، الناشر: دار الكتاب العربي - لبنان.

١٢٣- **شرح العقائد النسفية،** سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني الشافعي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، الطبعة الأولىٰ، ١٩٨٧ م.

١٢٤- **الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد،** عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين، تحقيق: د. محمد يوسف موسىٰ وعلي عبد المنعم عبد الحميد، الطبعة السعادة - مصر، ١٣٦٩هـ- ١٩٥٠م.

١٢٥- **باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي: نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات**، محمد خليل هراس، المطبعة اليوسفية بطنطا، الطبعة الأولىٰ، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢م.

١٢٦- **تهافت التهافت**، ابن رشد الحفيد الأندلسي، مكتبة ابن سينا، ٢٠١١م.

١٢٧- **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، أبو علي الحسين بن سينا، آفاق للنشر، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٢٠م.

١٢٨- **وهم الإلحاد**، عمرو شريف.

١٢٩- **تاريخ موجز للزمان: من الانفجار الكبير حتىٰ الثقوب السوداء**، ستيفن هوكنج، ترجمة د. مصطفىٰ إبراهيم فهمي، دار التنوير، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٦م.

١٣٠- **حاشية الباجوري المسماة تحفة المريد علىٰ جوهرة التوحيد**، إبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي الباجوري، حققه وشرح غريب ألفاظه: د. علي جمعة محمد الشافعي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٢ - ٢٠٠٢م.

١٣١- **حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة**، أبو محمد موفق الدين بن قدامة الجماعيلي المقدسي، الشهير بابن قدامة المقدسي، المحقق: عبد الله يوسف الجديع، الناشر: مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٩هـ.

١٣٢- **خرافة الإلحاد**، عمرو شريف، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.

١٣٣- **الوجود رسالة توحيد**، عمرو شريف، نيوبوك للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.

١٣٤- **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، عبد الوهاب المسيري، دار الفكر، دمشق - سوريا، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

١٣٥- **ليطمئن عقلي**، أحمد خيري العمري، عصير الكتب، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٩م.

١٣٦- **في ظلال القرآن**، سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي، دار الشروق، بيروت - القاهرة، الطبعة السابعة عشر،١٤١٢هـ.

١٣٧- **رؤية إسلامية لأحوال العالم المعاصر**، محمد بن قطب بن إبراهيم، مكتبة السنة، الطبعة الأولىٰ ١٤١١هـ-١٩٩١م.

١٣٨- **منهج التربية الإسلامية**، محمد بن قطب بن إبراهيم، دار الشروق، الطبعة السادسة عشرة.

١٣٩- **مذاهب فكرية معاصرة**، محمد بن قطب بن إبراهيم، دار الشروق، الطبعة الأولىٰ ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣ م.

١٤٠- **فقه الخلاف بين المسلمين**، ياسر برهامي، دار العقيدة، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

١٤١- **نونية القحطاني**، تعليق: محمد بن أحمد سيد، مكتبة السوادي للتوزيع، جدة، السعودية، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م.

١٤٢- **تفسير آيات أشكلت علىٰ كثير من العلماء**، تقي الدين ابن تيمية، تحقيق: عبد العزيز بن محمد الخليفة، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

١٤٣- **خلق أفعال العباد**، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، دار المعارف السعودية - الرياض.

١٤٤- **نحو تفسير موضوعي**، محمد الغزالي السقا، الناشر: دار نهضة مصر، الطبعة الأولىٰ.

١٤٥- **الشهادتان**، محمد الغزالي السقا، الناشر: دار نهضة مصر، الطبعة الأولىٰ.

١٤٦- **تراثنا الفكري في ميزان العقل والشرع**، محمد الغزالي السقا، الناشر: دار نهضة مصر، الطبعة الأولىٰ.

١٤٧- **الجانب العاطفي من الإسلام**، محمد الغزالي السقا، الناشر: دار نهضة مصر، الطبعة الأولىٰ.

١٤٨- **فمن خلق الله؟** د. سامي عامري، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، لندن - المملكة المتحدة، الطبعة الثانية، ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م.

١٤٩- **أرسطوطاليس المعلم الأول**، مجدي فخري، المطبعة الكاثوليكية، بيروت - لبنان.

١٥٠- **الأعلام**، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر - أيار/ مايو ٢٠٠٢ م.

١٥١- **طبقات الشافعية**، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ ٢٠٠٢ م.

١٥٢- **موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية**، أبو سهل محمد بن عبد الرحمن المغراوي، الناشر: المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، النبلاء للكتاب، مراكش - المغرب، الطبعة الأولىٰ.

١٥٣- **طبقات الشافعيين**، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، تحقيق: د. أحمد عمر هاشم، د. محمد زينهم محمد عزب، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

١٥٤- **رسائل الكندي الفلسفية**، حققها وأخرجها مع مقدمة تحليلية لكل منها وتصدير وافٍ عن الكندي وفلسفته: محمد أبو ريدة، مطبعة الاعتماد بمصر، ١٣٦٩هـ.

١٥٥- **المادية والمذهب النقدي التجريبي**، فلاديمير لينين، دار التقدم، موسكو - روسيا، ١٩٨١م.

١٥٦- **العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية**، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين، الناشر: دار سبيل الرشاد، بيروت، تحقيق: الدكتور: محمد الزبيدي.

١٥٧- **ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث**، د. سلطان العميري، مركز تكوين للبحوث والدراسات، الطبعة الثانية، ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م.

١٥٨- **النقد التيمي للمنطق**، سعود العريفي، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، الطبعة الثانية، ١٤٤١هـ - ٢٠٢٠م.

١٥٩- **شرح العقيدة الأصفهانية**، تقي الدين ابن تيمية، المكتبة العصرية، تحقيق: محمد بن رياض الأحمد، المكتبة العصرية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٦٠- **الانتصار لأهل الأثر (المطبوع باسم: نقض المنطق)**، تقي الدين ابن تيمية، عبد الرحمن بن حسن قائد، دار عالم الفوائد - مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.

١٦١- **قانون التأويل**، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المحقق: محمود بيجو، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

١٦٢- **دليل الحدوث، أصوله ولوازمه**، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة بجامعة أم القرى، أحمد بن عبد الله آل سرور الغامدي، ١٤٢٥هـ.

١٦٣- **تحقيق في الذهن البشري**، ديفيد هيوم، ترجمة: محمد محجوب، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان.

١٦٤- **موجز تاريخ الفلسفة**، جماعة من الأساتذة السوفيات، ترجمة: توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولىٰ، ١٩٨٩م.

١٦٥- **مدخل إلىٰ نظرية المعرفة**، أحمد الكرساوي، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، الطبعة الثانية، ١٤٤٢هـ.

١٦٦- **الفتوىٰ الحموية الكبرىٰ**، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، المحقق: د. حمد بن عبد المحسن التويجري، الناشر: دار الصميعي - الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

١٦٧- **الإبانة عن أصول الديانة**، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي موسىٰ الأشعري، تحقيق: د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار - القاهرة، الطبعة الأولىٰ، ١٣٩٧هـ.

١٦٨- **العرش**، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، المحقق: محمد بن خليفة بن علي التميمي، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

١٦٩- **الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي، مكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠ م.

❁❁❁

المراجع الإنجليزية

170- In A Dictionary of Physics, edited by Rennie, Richard, and Jonathan Law. : Oxford University Press, 2019.

171- The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

172- Newton, I. and Westfall, R., 1996. Never at rest. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.

173- Chambers, J., n.d. The metaphysical world of Isaac Newton.

174- Force, J. and Popkin, R., 2011. Newton and religion. Dordrecht: Springer.

175- The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers, edited by Klemme, Heiner F., and Manfred Kuehn. : Continuum, 2010.

176- Futch, M., 2014. *Leibniz's Metaphysics of Time and Space*. New York: Springer.

177- Evans, J. (2005). Peripatetics. In The Oxford Companion to Philosophy. : Oxford University Press.

178- Kaku, M., n.d. Einstein's Cosmos. London: Atlas Books.

179- Dasgupta, S. (2015) Substantivalism vs Relationalism About Space in Classical Physics. Philosophy Compass, 10: 601– 624. doi: 10.1111/phc3.12219.

180- Quantum mechanics, interpretations of. (2007). In S. Psillos, Philosophy of science A-Z. Edinburgh University Press.

181- Blackburn, S. (2016). Copenhagen interpretation. In A Dictionary of Philosophy. Oxford University Press. Retrieved 8 Oct. 2021, from https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780198735304.001.0001/acref-9780198735304-e-750.

182- dark matter. In Ridpath, I. (Ed.), A Dictionary of Astronomy. : Oxford University Press. Retrieved 24 Oct. 2021, from https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780191851193.001.0001/acref-9780191851193-e-912.

183- Liddle, A., & Loveday, J. (2008). dark matter. In The Oxford Companion to Cosmology. : Oxford University Press. Retrieved 24 Oct. 2021, from https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780198608585.001.0001/acref-9780198608585-e-96.

❁❁❁

الفهرس

المـقـدمـة ٥
الفصل الأول: تقريرات عقدية وفلسفية ٢٣
التقرير الأول: الموقف الشرعي من الفلسفة ٢٥
التقرير الثاني: الإخبار عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ٣٨
التقرير الثالث: حكم إطلاق الألفاظ المُجمَلَة ٤٠
التقرير الرابع: الوجود الذهني والخارجي ٤٨
التقرير الخامس: طريقة أهل السُّنَّة بين المادية والمثالية ٥٩
التقرير السادس: شمول الأوليات العقلية الضرورية لما في خارج العالم ٨٥
التقرير السابع: التسلسل في الحوادث، وجواز حوادث لا أول لها ١١٧
الفصل الثاني: الزمان والحيِّز عند أهل السُّنَّة ١٦٥
المبحث الأول: نظرية ابن تيمية في الحيِّز والزمان ١٦٧
المطلب الأول: قوله في الزمان ١٧٢
المطلب الثاني: قوله في المكان ١٨٧
المطلب الثالث: فلسفة ابن تيمية بين المادية والمثالية ٢٠٦
المطلب الرابع: مآلات نظريته في البحث العقدي ٢٠٧
المطلب الخامس: مناقشة الاعتراضات علىٰ نظرية ابن تيمية ٢٣٤
المبحث الثاني: نظرية ابن القيم في الحيِّز والزمان ٢٥٢
المطلب الأول: قوله في الزمان ٢٥٥
المطلب الثاني: قوله في المكان ٢٥٧

المطلب الثالث: فلسفة ابن القيم بين المادية والمثالية........................ ٢٦٤

المطلب الرابع: مآلات نظريته في البحث العقدي ٢٦٦

الفصل الثالث: الزمان والمكان في الفلسفة الغربية ٢٨٥

المبحث الأول: الفيزيائي إسحاق نيوتن ٢٨٨

المطلب الأول: نظرية نيوتن في الحيِّز والزمان ٢٩٢

المطلب الثاني: فلسفة نيوتن بين المادية والمثالية ٢٩٤

المبحث الثاني: جوتفريد لايبنتس........................ ٢٩٥

المطلب الأول: نظرية لايبنتس في الحيِّز والزمان........................ ٢٩٦

المطلب الثاني: فلسفة لايبنتس بين المادية والمثالية........................ ٢٩٧

الفصل الرابع: المآلات عند المعتزلة ٢٩٩

المبحث الأول: تأثر المعتزلة بمثالية أفلاطون ٣٠٢

المبحث الثاني: صفة العلو والاستواء علىٰ العرش ٣٠٤

المبحث الثالث: رؤية الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ........................ ٣١٢

المبحث الرابع: الفعالية وتسلسل الحوادث ٣١٥

الفصل الخامس: المآلات عند الأشاعرة........................ ٣١٩

المبحث الأول: صفة العلو والاستواء علىٰ العرش........................ ٣٢١

المبحث الثاني: رؤية الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ٣٣١

المبحث الثالث: الفعالية وتسلسل الحوادث........................ ٣٣٥

المبحث الرابع: تأثر الأشاعرة بالفلاسفة ومخالفتهم لهم ٣٤٢

المبحث الخامس: أبو الحسن الأشعري وتوبته عن المنهج الكُلَّابي........................ ٣٥١

الفصل السادس: المخالفات عند المعاصرين........................ ٣٦٣

المراجع العربية ٤٠٥
المراجع الإنجليزية... ٤٢٣
الفهرس.. ٤٢٥





في هذا الكتاب

نجمع ونعرض رؤية شيخ الإسلام ابن تيمية الشاملة لمصطلحي الزمان والمكان ، ثم نبحث في آثار تلك الرؤية في انتصاره لمعتقد أهل السنة والجماعة.

وفيه أيضًا نعرض أدلته الشرعية والأصول الفلسفية التي بنىٰ عليها شيخ الإسلام نظريته التي انتصر بها لمعتقد أهل السنة، وتلك النظرية تشمل رؤيته لنوعي الوجود: الذهني والخارجي، ورؤيته لتسلسل الحوادث والعلل، والقدم النوعي وغير ذلك.

ونعرض أيضًا بعض نظريات المخالفين من المعتزلة والأشاعرة وبعض المعاصرين، ونسرد بعض شبهاتهم والرد عليها، ثم نسرد مآلات نظرياتهم في البحث العقدي، حيث ضل المخالفون في عدد من المباحث بناءً علىٰ رؤيتهم المغايرة لأمري الزمان والمكان، ومن ذلك مخالفتهم لأهل السنة في صفتي العلو والاستواء، والصفات الفعلية الاختيارية، وحدوث العالم وغير ذلك.

المؤلف

